التربية والتحقق الروحي:

تصحيح المفاهيم

للشيخ عبد الواحد يحيى

Initiation et Réalisation spirituelle

René Guénon

ترجمه من الفرنسية وعلق عليه

عبد الباقي مفتاح

عالم الكتب الحديث
Modern Books' World
إربد - الأردن
2014

الكتاب

التربية والتحقق الروحي تصحيح المفاهيم

تأليف

عبد الباقي مفتاح

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 200

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2012/7/2805)

ISBN 978-9957-70-678-4

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد -   شارع الجامعة

تلفون: (00962   -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962   -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن-   العبدلي-   تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير-   بناية بزي-   هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

فهرس

العلامة الصوفي الفرنسي الشيخ عبد الواحد يحيى (روني جينو)

(نقل بتصرف قليل من مقال نشرفي الأنترنت باسم هيثم سليمان)

ولادته:

ولد جينو في بلدة (بلوا) بفرنسا في 15 نوفمبر 1886م من أسرة فرنسية كاثوليكية محافظة كانت تعيش في يُسر ورخاء، فقد كان والده مهندساً ذا شأن. وحياة جينو لا تتسم بحوادث معينة؛ فقد كان هادئاً وديعاً، وكانت تلوح عليه، مُنذ الطفولة مخايل الذكاء الحاد، وقد بدأ تعليمه في إقليمه الذي نشأ فيه، وكان دائماً متفوقاً على أقرانه، وانتهى به الأمر سنة 1904م إلى نيل شهادة البكالوريا بعد أنْ نال جوائز عدة كانت تمنح للمتفوقين. وفي هذه السنة 1904م سار جينو إلى باريس لتحضير الليسانس، ومكث عامين في الدراسات الجامعية، ولكن باريس لم تدعه يستمر في دراسته المدرسية المحدودة فقد فتحت له أبوباً أخرى كلّها لذة، وكلها نعيم؛ ولا نقصد لذة حسية، أو نعيماً مادياً؛ وإذا كانت باريس تمنح ذلك للماديين الحسيين فأنها تمنح لذة روحية، ونعيماً وجدانياً لمن لم تغرهم الدينا وزينتها.

وقد كان جينو من هذا النمط الأخير، كان متطلعاً إلى المعرفة، المعرفة بمعناها الصوفي، كان يتطلع إلى السماء، يريد أن يخترق الحجب، وأن يكشف القناع، وأن يرفع المساتير، وأن يصل إلى الحقّ.

وقد كان مثله إذ ذاك مثل الإمام أبي حامد الغزالي بالضبط، ولو عبرنا عن حاله لما وجدنا أبرع من حديث الغزالي عن نفسه إذ يقول: (ولم أزل في عنفوان شبابي – مُنذ راهقت البلوغ قبل سن العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين – أقتحم هذا البحر العميق (بحر المعرفة) وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذر، وأتوغل في كلّ مظلمة، وأتهجم على كلّ مشكلة، وأقتحم كلّ ورطة، وأتفحص عن عقيدة كلّ فرقة، واستكشف أسرار مذهب كلّ طائفة ؛ لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلاّ وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلاّ وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلاّ واقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلاّ وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلاّ وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلاّ وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلاّ وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته. وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، حتّى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا).

كانت تلك بالضبط حالة جينو، وقد أخذت باريس تشير إليه بالابتعاد عن الرسميات والشكليات، وتقدم له الكثير من النواحي الثقافية الروحانية.

كانت باريس مفعمة بالمدارس مختلفة الألوان، كانت فيها الماسونية، وكانت فيها المدارس التي تنتسب إلى الهند، أو إلى التبت، أو إلى الصين، وكان فيها الروحانيون على اختلاف ألوانهم ومشاربهم ونزعاتهم، بل كان فيها الذين يعالجون السحر، والتنجيم، والتصرف في العناصر، واستحضارالأرواح في زعمهم.

وترك فتاناً التعليم الجامعي غير آسف عليه، وأخذ ينهل من هذه المنابع المختلفة، لقد انتسب إليها، واتصل بها عن قرب ليعلم كل ما لديها من داخلها، فعرف ما تهدف إليه، ومنحته هذه المدارس أسمى درجاتها.

ولقد كانت صلته الوثيقة بهذه المدارس السبب المباشر في انفصاله عنها، فقد أدرك الطيب منها والخبيث، وهدته بصيرته النافذة، وهداه رأيه القويم إلى أنّ الكثرة الكثيرة من هذه المدارس إنما هي شكلية سطحية لا تصل بالإنسان حقيقة إلى معرفة ما وراء الطبيعة وخالقها أو إلى اختراق الحجب الساترة للحقائق الوجودية، فأخذ في الانفصال عنها شيئاً فشيئاً.

وما أنّ تخلص جينو من هذه النزعات حتى أنشأ سنة 1909 م مجلة سماها (المعرفة)، وهذه المجلة اتسمت بالطابع العرفاني الذي كانت عليه مجلة أخرى سبقتها كانت تسمى (الطريق).

كان يساهم في إصدار مجلة (الطريق)، ويشرف على منهجها عالم فرنسي اسمه (شمبرينو)، وقد اعتنق شمبرينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الحقّ)، واستمر يساهم في إصدار مجلة (الطريق) من سنة 1904 إلى سنة 1907، ثمّ لأسباب عدة، انتهى إصدار المجلة، وفي هذه الأثناء تعرف جينو بعبد الحقّ، وساعد عبد الحقّ جينو في تحرير مجلة ؛(المعرفة)، وكانت المجلة تنشر الأبحاث عن الإسلام، وعن الديانة الهندية، وعن الديانة البوذية، وكانت في الوقت نفسه تنتقد كلّ ما لا تراه مستقيماً في المدارس التي تنتسب إلى الروحانية، واستمرت هذه المجلة إلى سنة 1912 وفي هذه السنة اعتنق جينو الإسلام، وتسمى باسم (عبد الواحد يحيى).

كيف اعتنق جينو الإسلام ؟ ولم اعتنقه ؟ وعلى يد من أسلم ؟

هذه الأسئلة وضعها الغربيون، وأخذوا يفترضون مختلف الفروض للإجابة عنها، ولكن لم تخرج عن أن تكون مجرد فروض، ولقد قال جينو أنّه اتصل بممثلي الأديان الشرقية عن طريق مباشر، فكيف اتصل بهم؟ وبمن اتصل، ثمّ إنّ جينو أهدى أحد كتبه إلى الشيخ (عبد الرحمن عليش) فمن هو هذا الشيخ عبد الرحمن عليش؟ وكيف عرفه جينو؟ وهل هو الذي هداه إلى الإسلام ؟ وكيف ؟ كلّ هذه الأسئلة كانت غامضة حتى ألقى عليها الأستاذ (مصطفى فالسان) الذي اعتنق هو الآخر الإسلام، وأتقن لغة القرآن، شيئاً

من الضوء في بحث مستفيض نشر في عدد يناير سنة 1953 من مجلة دراسات في التراثيات الروحية (إتود ترادسيونال) الفرنسية، وهذا البحث نلخصه فيما يأتي، وعنوانه: من تاريخ الحركة الصوفية في مصر:

[الشيخ عليش والشيخ عبد الواحد:

أسرة الشيخ عليش أسرة مغربية أشهر رجالها هو الشيخ محمد عليش الكبير(1218-1299 هـ)، وقد درس الشيخ محمد عليش في الأزهر ثمّ جلس للتدريس به سنة 1245هـ، وكان يحضردروسه ما ينوف عن المئتين من الطلبة، وقد تقلد مشيخة السادة المالكية والإفتاء بالديار المصرية سنة 1270هـ، وتذكر الخطط التوفيقية أنّه كان في حال حياته مستغرقاً زمنه في التأليف والتدريس والعبادة، متجافياً عن الدنيا وأهلها، لا تأخذه في الله لومة لائم، وقد ألف كتبا تدرس بالأزهر.

و في 1 يونيه سنة 1882م خطب الشيخ عليش ممتدحاً (الجيش الذي خلص البلاد من الوقوع في أيدي الكفار) وأثنى على رؤسائه، ثمّ أفتى بمروق الخديوي توفيق من الدين كمروق السهم من الرمية لخيانته دينه ووطنه، وتلا الشيخ محمد عبده هذه الفتوى في الجمعية العمومية في 22 يوليه سنة 1882م، وكان الخديوي قد أصدر أمراً بعزل عرابي، وتداول الأعضاء فيما يجب عمله فاتفقت آراؤهم على عدم قبول عزل عرابي، وقررت الجمعية وقف أوامر الخديوي وعدم تنفيذها.

وفي هذه السنة، وبسبب تلك الفتوى زُج بالشيخين محمد وابنه عبد الرحمن في السجن، وحكم عليهما بالإعدام، وقد مات الأب في السجن في هذه السنة 1882 (1299هـ)، أمّا الشيخ عبد الرحمن فقد استبدل النفي بحكم الإعدام. ولكن الابتلاء تابعه في منفاه، كانت شهرته وكان حسبه ونبله الذاتي، كان كلّ ذلك من عوامل الشك فيه، واتهم في حماقة، بأنّه يتطلع إلى إقامة الخلافة الإسلامية لحسابه أو لحساب سلطان مراكش، فوضع في السجن من جديد، ولكن وضعه في السجن هذه المرة كان بناء عن أمر أمير مسلم. ومكث عامين في زنزانة لا تطاق، حيث العفونة والروائح الكريهة، وغير ذلك ممّا تضيق به النفس، ولأجل بعث الرعب في نفسه كانوا يتعمدون أن يقتلوا أمامه بعض من حكم عليهم بالإعدام، ثمّ أخرج من السجن من جديد، ونفي إلى رودس.

ولقد أقام أيضاً في دمشق، حيث التقى بالمجاهد العتيد، الأمير عبد القادرالجزائري (1222 – 1300 هـ)، فتألفت بينهما صداقة وطيدة، كان من أسسها حبهما الكبير للشيخ الأكبر محمد محيي الدين ابن العربي (560-638 هـ) الذي كان الأمير يكرس وقته لتدريس كتبه، وهو الذي حقق بواسطة عالمين من أصحابه كتاب "الفتوحات المكية" أي أشهر تآليف ابن العربي وأعظم موسوعة صوفية عرفانية إسلامية كيفا وكما. ولما مات الأمير كفنه الشيخ عبدالرحمن وصلى عليه، ودفنه في الصالحية بجوار ضريح الشيخ الأكبرابن العربي. ثم أصدرت الملكة فيكتوريا العفو عن الشيخ، فعاد إلى مصر، وأخذ نوره يشع من القاهرة إلى جميع العالم الإسلامي.

ولقد اعتنق جينو الإسلام بواسطة هذا الشيخ، أعني الشيخ عبد الرحمن عليش، وهو الشخص الذي أهدى إليه جينو أحد كتبه بهذه العبارة: (إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب، مصر القاهرة 1329-1347هـ). ففضلاً عن الصفة الصوفية السامية لهذا الشيخ، كان له صفة أخرى، فلقد كتب جينو في أحد خطاباته يقول: (كان الشيخ عليش شيخ فرع من الطريقة الشاذلية، وكان في الوقت نفسه شيخ المذهب المالكي بالأزهر).

والشاذلية طريقة أسسها في القرن السابع الهجري الشيخ أبو الحسن الشاذلي، وهو صورة من أروع الصور الروحانية في الإسلام.

كان الشيخ الذي ينتسب إليه جينو، إذاً يجمع بين صفتين هما الحقيقة والشريعة، كان شيخ طريقة، وشيخ مذهب، ولهذا أهميته بالنسبة لتلميذه فيما يتعلق بتقديرنا لآرائه من الناحية الإسلامية. وهكذا كان هذا الشيخ يفتح السبل أمام كينو، ويهديه الطريق، ولذلك ينبغي أنْ نعرف القراء بالواسطة التي كانت بينه وبين جينو، والمعلومات التي سنتحدث عنها مصدرها مجلة عربية إيطالية كانت تصدر في القاهرة سنة 1907م تسمى (النادي).

كانت الروح التي تسود هذه المجلة هي روح الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وكانت هذه المجلة تعتبر طليعة مجلات أخرى صدرت فيما بعد في فرنسا وساهم فيها جينو بحظ وافر، وكان من ألمع محرري مجلة النادي سواء في ذلك قسمها العربي أو قسمها الإيطالي، الكاتب عبد الهادي. وعبد الهادي هذا من أصل لتواني فنلندي، ونشأ مسيحياً، وكان اسمه (إيفان جوستاف)، ثمّ اعتنق الإسلام لما تأثر بابن العربي، وتعلم العربية، وأخذ يكتب في المجلة المقالات وينشر الرسائل الصوفية الإسلامية من مؤلفات الشيخ الأكبر، ويترجم بعض النصوص، وقد تحدثت هذه المجلة كثيراً عن الشيخ عبد الرحمن عليش.

وكان عبد الهادي على صلة شخصية بالشيخ عبد الرحمن عليش، وقد أعطانا عنه معلومات نفيسة، فهو يراه من أشهر رجال الإسلام، ووالده من كبار رجال المذهب المالكي، أما هو نفسه فقد كان حكيماً عميق الحكمة، وكان محترماً من الجميع، سواء في ذلك الرجال العاديون أم الأمراء والسلاطين، وكان شيخاً لكثير من الجماعات الدينية المنتشرة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. كان زعيماً من زعماء الإسلام، سواء في ذلك ما اتصل بالجانب الصوفي، أو الجانب الفقهي، أو الجانب السياسي، ومع ذلك فقد ابتعد هو ووالده عن ألاعيب السياسة ومؤامراتها، وكانت صفاتهما الكريمة، وتقشفهما في الحياة، ومعرفتهما المستفيضة العميقة، وحسبهما العريق، كلّ ذلك سما بهما إلى مركز ممتاز في العالم الإسلامي، بيد أنّهما لم يعيرا ذلك التفاتاً و ما ابتغيا سوى مرضاة الله.

وقد نشرت مجلة النادي مقالة للشيخ عليش عن محيي الدين وقد اختتمها بشكره لعبد الهادي بسبب ما أداه للحضارة من خدمة جليلة في تعريف الناس بمحيي الدين، ثمّ ينتهي الشيخ بأن يحث عبد الهادي على أن يستمر في متابعة دراساته الصوفية غير معني بما يثيره حوله بعض من لم يفهموا الإسلام على حقيقته.

وما إن نشرت مقالة الشيخ في المجلة حتّى أعلن في العدد التالي أنّه تألفت جمعية في إيطاليا وفي الشرق لدراسة ابن العربي وسميت (الأكبرية) ووضعت منهاجاً هو التالي:

1- دراسة ونشر تعاليم الشيخ محيي الدين سواء ما يتصل منها بالشريعة أوما يتصل بالحقيقة، والعمل على طبع مؤلفاته ومؤلفات تلاميذه وشرحها وإلقاء محاضرات خاصة به، وبحوث تشرح آراءه.
2- جمع أكبر عدد ممكن من محبيّ الشيخ ابن العربي، وعقد صلة قوية بينهم تقوم على الأخوة، وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة المختارة من الشرقيين والغربيين.
3- تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممّن يتبعون الطريق الذي اختطه محيي الدين بن العربي، وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول أو بالعمل.
4- ولا يقتصر عمل الجمعية على ذلك؛ بل يتعداه أيضاً إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين، كجلال الدين الرومي مثلاً، بيد أنّ مركز الدائرة يجب أنْ يستمرعند ابن العربي.
5- ولا صلة للجماعة قط بمسائل السياسة مهما كان مظهرها، إذ أنّها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة.

وبدأ عبد الهادي ينشر دراساته الصوفية، وقد ساعده الحظ فوجد حوالي عشرين رسالة لابن العربي مخطوطة، نادرة الوجود نفيسة، فأخذ في تحليلها. ولكن المجلة للأسف لم تسلم من شر أعداء التصوف فقضي عليها. ورأى عبد الهادي، متابعاً لإشارة شيخه عليش أن يحاول إقامة صلة روحية بين الشرق والغرب، فسافر إلى فرنسا حيث التقى بجينو. وكان جينو إذ ذاك يصدر مجلة باسم (المعرفة)، فأخذ عبد الهادي في سنة 1910م يساهم فيها بجد ونشاط. لقد نشر فيها أبحاثاً، ولكنه نشر فيها على الخصوص ترجمة كثير من النصوص الصوفية إلى اللغة الفرنسية، وأثمرت مرافقته لجينو أن عقد بينه وبين الشيخ عليش صلة قوية متينة عن طريق تبادل الرسائل والآراء، كانت النتيجة أن اعتنق جينو الإسلام سنة 1912م بعد أن درسه دراسة عميقة مستفيضة. وقامت الحرب سنة 1914 فأوقفت كلّ نشاط يتصل بالدين والروح والفكر، وسافر عبد الهادي إلى اسبانيا، وهناك في بلدة برشلونة توفاه الله سنة 1917م.

وحمل جينو راية الدعوة فاستمر يبني على ما أسسته (الأكبرية)، تلك الجماعة التي تنتهج نهج الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، والواقع هو أنّ الذي وجه كينو هذه الوجهة هو الشيخ عليش، والشيخ عليش إنّما كان مرآة تعكس صورة الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، وهو أسمى مظهر للتصوف

الإسلامي والعقيدة الإسلامية، وإذا كان الشيخ عليش مالكياً محافظاً، فإن تصوفه يمثل ظاهرا وباطنا لباب التعاليم الإسلامية.

وإن كان الأمر كذلك بالنسبة له فإنه كذلك أيضاً بالنسبة لتلميذه جينو].

عودة إلى حياة جينو

وفي السنة التي اعتنق جينو فيها الإسلام وتسمى باسم عبد الواحد يحيى، أعني سنة 1912، تزوج من فتاة فرنسية من إقليمه. وفي هذه السنة نفسها توقفت مجلة المعرفة عن الصدور، فأخذ الشيخ عبد الواحد يكتب في مختلف المجلات، وأخذ يكتب عن انحراف الماسونية فأثار سخط الماسونيين، وأخذ يكتب عن انحراف البروتستانتية فآثار سخط البروتستانتيين، وانتقد الروحانية المزيفة أنى وجدت فغضب منه الذين ينتسبون إلى الروحانية الحديثة.

وفي سبتمبر سنة 1917م عُين الشيخ أستاذاً للفلسفة في الجزائر، فقضى فيها عاماً عاد بعده إلى فرنسا. وعُين في مدرسة بلدته، ولكنه استقال بعد عام قضاه في التدريس ليتفرغ لأبحاثه، وكان من ثمرة هذا التفرغ أن نشر في سنة 1921 كتابين هما: (مدخل لدراسة العقائد الهندوسية) و(التيوزوفية تاريخ دين مزيف)، وتوالى نشر كتبه، وتوالت مقالاته ي مختلف الجرائد.

وفي سنة 1925م فتحت له مجلة (قناع إيزيس) صدرها فأخذ يكتب فيها، وانتهى به الأمر في سنة 1929 أن أصبح أهم محرر بها، ورفض ما عرضته عليه المجلة من رئاسة التحرير.

ثمّ عرضت دار من دور النشر في باريس على الشيخ عبد الواحد أن يسافر إلى مصر ليتصل بالثقافة الصوفية فينقل نصوصاً منها، ويترجم بعضها فقبل العرض.

وفي 20 فبراير سنة 1930 (وهي سنة وفاة الشيخ عليش) سافر إلى مصر لهذا الغرض، وكان من المفروض أن يقضي فيها بضعة أشهر فقط، ولكن هذا لعمل اقتضاه مدة طويلة، ثمّ عدلت دار النشر عن مشروعه، فاستمر الشيخ عبد الواحد يحيى في القاهرة يعيش في حي الأزهر، متواضعاً، مستخفياً لا يتصل بالأوروبيين، ولا ينغمس في الحياة العامة، وإنّما يشغل كلّ وقته بدراساته وتآليفه والإجابة عن الرسائل الكثيرة التي ترد عليه. وكانت له صلة عميقة متينة مع إمام الطريقة الحامدية الشاذلية الشيخ المربي العارف سلامة الراضي (1284-1357 هـ/ 1867-1939).

كانت والدته وزوجته ووالده قد توفاهم الله قبل حضوره إلى القاهرة، فحضر إليها وحيداً، ووجد الكثير من المشاق في معيشته منفرداً، فتزوج سنة 1934م كريمة الشيخ الصوفي محمد إبراهيم، فمهدت له حياة من الطمأنينة والهدوء، وانتقل بها من حي الأزهر إلى حي الدقي، واستمر يرسل المقالات إلى فرنسا، وينشر الكتب مستريحاً إلى عطف زوجته ورعايتها.

ورزقه الله بفتاتين، سمى إحداهما خديجة، والأخرى ليلى، ورزقه بولد سماه أحمد، كان لـه قـرة عين، وبعد وفاته في جانفي 1951 بنحو أربعة أشهر أتت زوجته بولد سمته باسم والده أي عبد الواحد.

ولقد حاول الشيخ عبد الواحد بمجرد وصوله إلى القاهرة أن ينشر فيها الثقافة الصوفية، فساهم مالياً وأدبياً في إخراج مجلة (المعرفة)، وقد بدأت المجلة وعليها طابع التصوف، ولكنّها فيما يبدو لم تجد الإقبال المنتظر، فأخذت تتسم شيئاً فشيئاً بالطابع الأدبي، ثمّ توقفت عن الصدور بعد ثلاث سنوات من حياتها.

ومكث الشيخ عبد الواحد في القاهرة يؤلف الكتب، ويكتب المقالات، ويرسل الخطابات إلى جميع أنحاء العالم، كان حركة دائمة، حركة فكرية وروحانية تشع أنوارها على كلّ من يطلب الهداية والرشاد.

وفاته:

واستمر هكذا إلى أن أتاه المصير المحتوم في 7 يناير سنة 1951م تحيط بـه أسـرته الكريمـة، وبجـواره السيدة (فلنتين دي سان بوان)، تلك السيدة العظيمة التي أقامت في القاهرة منذ سنة 1924 واستقبلت الشيخ عند حضوره، واستمرت صديقة له طيلة إقامته بالقاهرة، ثمّ ودعته الوداع الأخير.

كانت هذه السيدة أديبة مشهورة، وصحفية لامعة، ولا عجب في ذلك فقد كانت من أسرة الشاعر الفرنسي الشهير (لامارتين)، وقد اعتنقت الإسلام، وناضلت عنه جزاها الله خير الجزاء.

ولقد وصف الكاتب المشهور (اندريه روسو) – حيث كان في القاهرة إذ ذاك – جنازة الشيخ عبد الواحد فكتب في جريدة (الفيجارو) الفرنسية يقول: (شُيعت جنازته في اليوم التالي لوفاته، وسار في الجنازة زوجته وأطفاله الثلاث، واخترقت الجنازة البلدة إلى أنّ وصلت إلى مسجد سيدنا الحسين حيث صلي عليـه، ثمّ سارت الجنازة إلى مقبرة الدراسة، لقد كانت جنازة متواضعة مكونة من الأسرة، ومن بعـض الأصـدقاء، ولم يكن فيها أيّ شيخ من مشايخ الأزهر، ودفن الشيخ عبد الواحد في مقـبرة أسـرة الـشيخ محمـد إبـراهيم، وكان آخر ما قال لزوجته: (كوني مطمئنة، سوف لا أتركك قط، حقيقة أنّك لا ترينني، ولكنني سـأكون هنـا وسأراك)، ويضيف روسو: (والآن حينما لا يلتزم أحد أطفالها بالهدوء فأنها تقول له: كيف تجرؤ على ذلـك مع أنّ والدك ينظر إليك، فيلتزم الطفل السكون في حضرة والده اللامرئي).

وفي 9 يناير وصلت إلى باريس برقية تعلن (وفاة رينيه جينو الفيلسوف والمستشرق الفرنسي)، وما أنّ وصلت هذه البرقية حتّى أخذت الصحف والمجلات تنشر مختلف المقالات عن الشيخ تحت عناوين مختلفة منها (حكيم كان يعيش في ظلّ الأهرامات)، و(فيلسوف القاهرة)، (أكبر الروحـانيين في العـصر الحـديث). ووصفوه (بالبوصلة المعصومة)، و(بالدرع الحصين)، ثمّ خصصت له مجلة (دراسات تراثيـة) عـدداً ضـخماً كتب فيه الكثيرون من كتاب فرنسا مقالات شتى.

وكذلك خصصت له مجلة (فرنسا – آسيا) عدداً ضخماً كتب فيه كذلك كثير من الكتاب الفرنسيين، ولكن جينو كان عالمياً، ولذلك أوسعت المجلتان صدرهما للكتاب الألمان والانجليز. ثم توالت كثيرجدا من البحوث والكتب والأطروحات الجامعية والملتقيات التي تناولت أثاره بالتحليل والتقدير. وكثير هم الذين أسلموا وانخرطوا في الطريق الصوفي بعد دراستهم لكتبه، ولا تزال هذه الظاهرة قائمة إلى يومنا هذا.

ولكن ما كتب عنه لم يكن كلُّه من هذا النمط فلقد كان هناك أعداؤه، كان هناك الماسونيون المنحرفون، وكان هناك المسيحيون الحانقون، وكان هناك المشايعون للعلم المادي الحديث ولهذه الحضارة الغربية التي هاجمها جينو ولعنها في غير ما رأفة أو رحمة ولا أدنى تنازل لأي مظهر لها. وقد كتب هؤلاء كلُّهم ضد جينو، واحتد الخلاف بين أنصاره وأعدائه، وكانت النتيجة من ذلك كلُّه خيراً وبركة، فقد حث ذلك الكثيرين على قراءة كتب جينو، وفي قراءته الخير كلّ الخير. وكانت النتيجة المباشرة لذلك كله أن اضطربت وتهافتت حجج المعادين للإسلام، وأخذ الإسلام يغزو أوروبا في بعض أفراد من طبقاتها المثقفة، وتكونت الجمعيات في فرنسا وسويسرا تريد أن تنهج نهج الشيخ عبد الواحد وتسير على منواله الصوفي العرفاني.

روني جينو بقلم الإمام عبد الحليم محمود (شيخ الأزهر):

في كتابه "المدرسة الشاذلية الحديثة" تكلم الشيخ عبدالحليم محمود عن أول لقاء جمعه بالشيخ عبدالواحد يحيى، وترجم بعض مقالاته، ومما ذكره عنه قوله:

[ولا يتأتى أن نترك المجال دون أن نذكر بعض ما سبق أن كتبناه عن الشيخ. لقد كتبنا عنه في الكتيب الذي نشرناه بعنوان (أوروبا والإسلام) ما يلي: (أمّا الذي كان إسلامه ثورة كبرى هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة، فاقتدوا به واعتنقوا الإسلام، وكونوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا، فهو العالم الفيلسوف الحكيم الصوفي (رينيه جينو) الذي يدوي اسمه في أوروبا قاطبة، وفي أمريكا، والذي يعرفه كلّ هؤلاء الذين يتصلون اتصالاً وثيقا بالدراسات الفلسفية الدينية في أوروبا، أو في أمريكا.

وكان سبب إسلامه بسيطاً منطقياً في آن واحد، لقد أراد أنْ يعتصم بنص مقدس، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلم يجد – بعد دراسة عميقة – سوى القرآن، فهو الكتاب الوحيد الذي لم ينله التحريف ولا التبديل لأنَّ الله تكفل بحفظه، وحفظ بحقيقة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). لم يجد

سوى القرآن نصاً مقدساً صحيحاً، فاعتصم به، وسار تحت لوائه، فغمره الأمن النفساني في رحاب الفرقان. ومؤلفاته كثيرة مشهورة من بينها كتاب (أزمة العالم الحديث) بين فيه الانحراف الهائل الذي تسير فيه أوروبا الآن، والضلال المبين الذي أعمى الغرب عن سواء السبيل. أمّا كتابه (الشرق والغرب) فهو من الكتب الخالدة التي تجعل كلّ شرقي يفخر بشرقيته، وقد رد فيه إلى الشرق اعتباره مبيناً أصالته في الحضارة، وسموه في التفكير، وإنسانيته التي لا تقاس بها مادية الغرب وفساده وامتصاصه للدماء، وعدوانه الذي لا يقف عند حدّ، وظلمه المؤسس على المادية والاستغلال، ومظهراً في كلّ صفحة من صفحاته نبل الشرقيين وعمقهم وفهمهم الأمور فهماً يتفق مع الفضيلة ومع أسمى المبادئ الإنسانية.

وقد كتبنا عنه تقريراً لإحدى جامعاتنا المصرية للتعريف به ننشره فيما يلي: (رينيه جينو: من الشخصيات التي أخذت مكانها في التاريخ، يضعه المسلم بجوار الإمام الغزالي وأمثاله، ويضعه غير المسلمون بجوار أفلوطين صاحب الأفلاطونية الحديثة وأمثاله، وإذا كان الشخص في بيئتنا الحالية لا يقدر التقدير الذي يستحقه إلاَّ بعد وفاته، فقد كان من حَسَن حظ (رينيه جينو) أنّه قُدر أثناء حياته، وقُدر بعد وفاته. أمّا في أثناء حياته فكان أول تقدير له أن حرمت الكنيسة قراءة كتبه، والكنيسة لا تفعل هذا إلاَّ مع كبار المفكرين الذين تخشى خطرهم، وقد وضعته بذلك بجوار عباقرة الفكر الذين اتخذت تجاههم نفس المسلك، ولكنّها رأت في (رينيه جينو) خطراً يكبر كلّ خطر سابق، فحرمت حتّى الحديث عنه. وإذا كان هذا تقديراً سلبياً له قيمته، فهناك التقدير الإيجابي الذي لا يقل في أهميته عن التقدير السلبي، فهناك هؤلاء الذين استجابوا لدعوة (رينيه جينو) فألفوا جمعيات في جميع العواصم الكبرى في العالم، وعلى الخصوص في سويسرا وفي فرنسا؛ والمكونون لهذه الجمعيات احتذوا حذو (رينيه جينو) فاتخذوا الإسلام ديناً، والطهارة والإخلاص وطاعة الله شعاراً وديدناً، ويكونون وسط هذه المادية السابغة، وهذه الشهوات المتغلبة واحات جميلة، يلجأ إليها كلّ من أراد الطهر والطمأنينة. ومن التقدير الإيجابي أيضاً أنَّ كتبه رغم تحريم الكنيسة لقراءتها قد انتشرت في جميع أرجاء العالم، وطبعت المرة بعد الأخرى، وترجم الكثير منها إلى جميع اللغات الحية الناهضة، ما عدا العربية للأسف الشديد. ومن الطريف أنَّ بعض الكتب ترجم إلى لغة الهند الصينية، ووضعت كشرح للوصية الأخيرة من وصايا (الدالاي لاما). ولم يكن يوجد في الغرب شخص متخصص في تاريخ الأديان إلاَّ وهو على علم بآراء (رينيه جينو). كلّ هذا التقدير في حياته، أمّا بعد مماته فقد زاد هذا التقدير: لقد كتبت عنه جميع صحف العالم، ومنها بعض الصحف المصرية العربية، كالمصور مثلاً، الذي كتب عنه في استفاضة، والصحف الإفرنجية أيضاً، كمجلة (أيجيبت نوفال) التي أخذت تكتب عنه عدة أسابيع، ثمّ أخذت تكتب عنه كلّ عام في ذكرى وفاته.

وقد خصصت له مجلة (فرنسا- آسيا) وهي مجلة محترمة، عدداً ضخماً كتب فيه كبار الكتاب الشرقيين والغربيين، وافتتحته بتقدير شاعر فرنسا الأكبر (اندريه جيد) لرينيه جينو وقوله في صراحة لا لبس

فيها: (أنّ آراء رينيه جينو لا تنقض)، وخصصت مجلة (ايتود ترا ديسيونال) وهي المجلة التي تعتبر في الغرب كلُّه لسان التصوف الصحيح، عدداً ضخماً من أعدادها كتب فيه أيضاً كبار الكتاب الشرقيين والغربيين.

نشأ (رينيه جينو) في فرنسا من أسرة كاثوليكية ثرية محافظة، نشأ مرهف الشعور، مرهف الوجدان، متجهاً بطبيعته إلى التفكير العميق والأبحاث الدقيقة، وهاله حينما نضج تفكيره ما عليه قومه من الضلال، فأخذ يبحث في جد عن الحقيقة، ولكن أين هي؟ أفي الشرق أم في الغرب؟وهل هي في السماء أم في الأرض؟

أين الحقيقة؟ سؤال وجهه (رينيه جينو) إلى نفسه، كما وجهه من قبل إلى نفسه، الإمام المحاسبي، والإمام الغزالي، والإمام محيي الدين ابن عربي، وكما وجهه قبلهم عشرات من المفكرين الذين أبوا أن يستسلموا للتقليد الأعمى. وتأتي فترة الشك والحيرة والألم المُمض، ثمّ يأتي عون الله، وكان عون الله بالنسبة لرينيه جينو أن بهرته أشعة الإسلام الخالدة، وغمره ضياؤه الباهر، فاعتنقه، وتسمى باسم الشيخ عبد الواحد يحيي، وأصبح جندياً من جنوده يدافع عنه ويدعو إليه.

ومن أمثلة ذلك ما كتبه في كتاب (رمزية الصليب) تفنيداً للفرية التي تقول: (أنّ الإسلام انتشر بالسيف)، ومن أمثلة ذلك أيضاً ما كتبه في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة (كاييه دي سود) في عددها الخاص بالإسلام والغرب دفاعاً عن الروحانية الإسلامية. لقد أنكر الغربيون روحانية الإسلام، أو قللوا من شانها، وأشادوا بروحانية المسيحية وأكبروا من شأنها، ووضعوا التصوف المسيحي في أسمى مكانة، وقللوا من شأن التصوف الإسلامي. فكتب الشيخ عبد الواحد يحيي مبيناً سمو التصوف الإسلامي وروعته، وقارن بينه وبين ما يسمونه بالتصوف المسيحي أو (الميستيسيسم)، وانتهى بأنّ هذا الميستيسيسم لا يمكنه أن يبلغ ولا عن بعد ما بلغه التصوف الإسلامي من سمو، ومن جلال.

على أنّ الشيخ عبد الواحد يحيى لم يشد بالإسلام فحسب، وإنّما أشاد في جميع كتبه، وفي مواضيع لا يأتي عليها حصر بالشرق، ثمّ خصص كتاباً ضخماً بعنوان: (الشرق والغرب) تزيل قراءته عنفس كلّ شرقي مركب النقص الذي غرسه الاستعمار في نفوس الشرقيين في السنوات الأخيرة. لقد دأب الاستعمار على أن يغرس في نفوس الشرقيين أنّهم أقل حضارة، بل أقل إنسانية من الغربيين. وأتى الشيخ عبد الواحد فقلب الأوضاع رأساً على عقب، وبين للشرقيين قيمتهم، وأنّهم منبع النور والهداية، ومشرق الوحي والإلهام. إنّ كلّ شرقي يفخر بشرقيته بمجرد قراءته لهذا لكتاب، وهو ليس كتاباً يشيد بالشرق على الأسلوب الصحفي، أو على الطريق الإنشائية، وإنّما هو كتاب علمي بأدق المعاني لكلمة علم، وهذا وحده يكفي لأن يقيم الشرقيون مظاهر التكريم للشيخ عبد الواحد اعترافاً منهم بالجميل، والله الموفق].

تأليف الشيخ عبد الواحد يحيى

(مقال لمعرب الكتاب عبدالباقي مفتاح)

تتمثل مؤلفات الشيخ عبد الواحد يحيى في 27 كتاباً باللغة الفرنسية، ترجم أكثرها إلى العديد من اللغات، كما تشمل عددا هائلا من المقالات والتعليقات والرسائل، الكثير منها لا يزال مخطوطاً، وهي تعليقاته على كتب صدرت خلال حياته أو على مقالات وبحوث نشرت في المجلات. وقد جمع كثير منها في كتب نشرت بعد وفاته. وأمّا رسائله فقد كان يتحاور من خلالها مع المثقفين والباحثين في ميادين التراث الديني والعرفاني والمفاهيم الصوفية والتربية الروحية والاتجاهات الفكرية المعاصرة؛ وفي أغلبها أجوبة على تساؤلاتهم، وتقويم لمعلوماتهم، وتصحيح لمفاهيمهم. ولم يكتب الشيخ عبد الواحد عن الإسلام والتصوف الإسلامي إلاَّ بعض مقالات وعدة بحوث، مع كثير من الإشارات الهادفة والملاحظات والتنبيهات القصيرة الصائبة حول الدين الإسلامي وحقائقه الصوفية، بثها في ثنايا غالب مكتوباته. وقد ركز الشيخ جل جهوده على توضيح الأسس الأصلية والمبادئ الكلية للحقائق الإلهية والمعارف الميتافيزيقية والمنهاج السليم للتربية الروحية التي توصل صاحبها إلى التحقق بالكمال. كما كرر في كل مباحثه أنَّ لا نجاة للفرد ولا للمجتمعات إلاَّ بالعودة إلى الدين الإلهي القيم الخالد، وأنّ الإنسان لا يتحقق بالمعرفة الصحيحة وولاية الرحمان الكاملة إلاَّ بسلوك طريق التصوف النقي الأصيل.

وقد قام الشيخ في الكثير من مكتوباته بتشريح في منتهى الدقة، وانتقاد في غاية الصرامة لكلّ تيارات الحداثة المناقضة للدين الإلهي وللبابه المتمثل في العرفان الصوفي، كما هاجم بكل قوة، وبدون أدنى تنازل، كلّ المفاهيم الدجالية المضادة لتعاليم رسل الله تعالى، وأعلن حرباً على المدارس التي تروج للروحنة الزائفة وللروحنة الملفقة.

والقارئ الجاد الصادق لكتبه من المثقفين الغربيين، يجد نفسه منساقاً تلقائياً من أعماقه إلى التعرف على الإسلام واعتناقه اقتداء بالمؤلف الذي أسلم وعمره نحو 25 سنة، وهذا ما وقع بالفعل للكثير ممَّن طالعوا تآليفه. ثمّ إنّ أصحابه وتلاميذهم،خصوصاً الشيخ الجليل العارف مصطفى فالسان (1907-1974) ونجله محمد فالسان وتلاميذه من أمثال عبد الله شود كيفيكز وداود كريل وعبد الرزاق جليس وعبدالله بونو وغيرهم، وجهوا تلك المبادئ التي دعا إليها ورسخها الشيخ عبد الواحد، توجيهاً إسلامياً أصيلاً في إطار التصوف الإسلامي النقي وعرفانه العميق السامي المستوعب لجميع حقائق الشرائع السابقة لاستمداده من كتاب الله القرآن العزيز الجامع المهيمن المحفوظ إلى يوم الدين. أمّا أهم محاور مواضيع كتب الشيخ عبد الواحد يحيى فهي ستة، وتتوزع حولها مختلف كتبه التالية:

(أ) محور العرفان الإلهي الميتافيزيقي

1- رمزية الصليب Le symbolisme de la croix (1931)

هذا الكتاب يتألف من مقدمة وثلاثين فصلاً في 225 صفحة، كتبه سنة 1931، وهي السنة التي استقر فيها الشيخ بالقاهرة حتى آخر حياته سنة 1951، وذلك إثر وفاة شيخه عبد الرحمن عليش الذي كان أحد أئمة العلم في الأزهر وإمام الطريقة الشاذلية ومفتياً للمالكية في مصر؛ وإليه أهدى الشيخ عبد الواحد كتابه هذا بهذه العبارة: (إلى الذكرى المقدسة، ذكرى الشيخ عبد الرحمن عليش الكبير، المالكي، المغربي، الذي أدين له بالفكرة الأولى لهذا الكتاب). ولعل هذه الفكرة تتمثل في المقولة التي ذكرها في ثنايا الكتاب، ومعناها أنّه إن كان للمسيحيين شكل الصليب فللمسلمين حقيقته التوحيدية. وبالفعل فهذا الكتاب، رغم ما قد يوحي به عنوانه، يتميز بطابع إسلامي واضح من حيث عمق المفاهيم المتعلقة بالتوحيد خصوصاً، وفيه يتّضح أنّ رمزية الصليب ليست من خصوصيات المسيحية، بل تتميز بوسع انتشارها حتى لا يكاد يخلو منها تراث عرفاني عبر العصور، إنها أساساً تدلّ على التحقق بمرتبة الإنسان الكامل، التي هي عبارة عن جمعية كلّ المستويات الأفقية الإمكانية المنفعلة مع كلّ المدارج العمودية الوجوبية الفاعلة عروجاً ورجوعاً في النقطة الأصلية لمركز التجلي الذاتي الأكمل؛ أي بعبارة أخرى التحقق الذاتي بالأسماء الحسنى بتجلياتها الفاعلة في مرايا حضرات العبودية المنفعلة. ثمّ يوضح الشيخ المعاني المرتبطة بهذا المفهوم، مع بسطه لرمزية الصليب المعكوف الذي يدلّ على فعل المبدأ المركزي في تدبيرالعالم وتحريكه، ولرمزية الشجرة الوجودية الوسطى التي أصلها ثابت وفروعها في السماء تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها، وهي كلمة الله الطيبة، وهي إحدى رموز الإنسان الكامل، وفي مركزها حضرة الرضوان. ومن مميزات هذا الكتاب بيانه أنّ استنباط أسرار الوجود من رمزية الصليب تساعد على عرض أسس المعرفة الميتافيزيقية والسلوك الروحي بأسلوب قريب من المنطق الرياضي الهندسي.

وفي الفصل الرابع من هذا الكتاب يبيّن الشيخ أنّه يمكن اعتبار نقطة تقاطع خط الإسراء الأفقي وخط المعراج العمودي كمسقط لخط ثالث عمودي على سطح الصليب، وبذلك يصبح الصليب ذا ثلاثة أبعاد، مستوعباً للمكان بجهاته الستة، وللزمان بأيام الخلق الستة، وسابعها في نقطة الديمومة أو يوم الخلود ؛ كما يمثل مركزه نقطة الاعتدال الثابتة في الآن الدائم، وهي التي تبرز منها تجليات الشؤون الإلهية في دوائر الأزمنة والأمكنة وفق كلّ بعد ومرتبة من أبعاد ومراتب الوجود. وخلال ذلك العرض ينبه الشيخ إلى دلالات أخرى للصليب، كازدواجية الجلال والجمال، والمطلق والمقيد، وكيف تتكامل المتقابلات المنبثقة من نقطة الالتقاء المركزية الذاتية الثابتة في نفسها المحركة لغيرها، ومن تلك المتقابلات: الفرع العمودي الصاعد في معارج عليين حيث أغصان شجرة طوبى الجنانية المسقية بمياه التسنيم العلوية، وعكسه الفرع الهابط في دركات سجين حيث جذور شجرة الزقوم المسقية بمياه الحميم السفلية ؛ والخط الأفقي للصليب في هذه

الرمزية يشير إلى البرزخ الفاصل بين عالم اليمين وبين عالم الشمال أيّ سور الأعراف حيث حوض مياه الحياة الذي تتحول فيه النشأة الجهنمية إلى نشاة جنانية.

ثمّ تطرق الشيخ إلى موضوع الحرب والسلام بالمفهوم الأوسع، أيّ الحرب التي تنشأ من تنازع المتقابلات المتعاكسة، والجهاد الضروري للرجوع من كثرة التشتيت والتفرقة إلى وحدة التكامل والانسجام، فالجهاد الأكبر لهوى النفس يثمر تحقيق سلام الطمأنينة والرضا.

ثمّ تطرق إلى تعدد الشؤون الإلهية في مختلف مستويات المرايا الخلقية عبر مراتب الوجود، وتعرض لرمزية النسيج مبيناً أنّ الأعيان الممكنة تظهر بتقاطع الخيطين المتعامدين: خيط السدي الوجوبي العمودي مع خيط الطعمة الإمكاني الأفقي، وأنّ مصير كلّ فرد هو ما ينسجه بنفسه من نفسه كما تفرز العنكبوت بيتها من مادة نفسها.

ثمّ تعرض الشيخ إلى التحول الدائم المستمر في الصور، المعبر عنه بالخلق الجديد، وما يترتب عليه من استحالة إمكانية التناسخ في الوجود كما تتوهمه بعض النظريات والعقائد الباطلة.

وبعد ذلك وضح الفرق الأساسي بين مفهوم النقطة وبين امتدادها، فالنقطة بمنزلة مطلق الذات، وما يظهر عن النقطة من صور فضائية وأشكال مقيدة هو بمنزلة التعينات الإمكانية، وأتبع ذلك بذكر شجرة النور كرمز لتثنية النقطة الوجودية، أيّ لظهور صورتها في مرآة الوجود الإمكاني لإبراز جواهر الكنز المخفي فيها بظهور صور التقييد الإمكانية الحادثة المتجددة في كلّ آن رغم ثبوت أعيانها في حضرة القدم، حيث أنّ الكمال يستلزم جمع كلّ الأضداد في النقطة الأصلية الجامعة للحدوث والقدم، أي للقيود والإطلاق والمستوعبة في وحدتها لكلّ كثرة. وهذا الكتاب مدخل كتابه التالي الذي كتبه في نفس السنة.

2- مراتب الوجود Les états multiples de l'Etre (1931)

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و18 فصلاً في 106 صفحة، وهو أعمق كتب الشيخ فيما يتعلق بالمعرفة الإلهية والوجودية، وفيه بيان دقيق للحقائق المتعلقة بوحدة الوجود، لا بمعناها الفلسفي الذي لا يميز بين الخالق والمخلوق، ولا بين الوجود الواحد والموجودات المتكاثرة، ولا بين الظاهر والمظاهر، ولا بضلالات الاتحاد والحلول، بل وحدة الوجود بمعناها الإسلامي الأصيل من توحيد الأفعال من حيث قوله تعالى: (والله خلقكم وما تعملون) – الآية 96 من سورة الصافات –، وتوحيد الصفات من حيث: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) – الآية 3 من سورة الحديد–، وتوحيد الذات من حيث: (فأينما تولوا فثم وجه الله) – الآية 115 من سورة البقرة –.

فمدار هذا الكتاب حول تجليات الوجود الذاتي الحقّ في الشؤون الإلهية ومظاهرها الكونية عبر مراتب الوجود، خصوصاً المظهر الإنساني الجامع الكامل، علماً بأنّ تلك الشؤون والتجليات والمراتب متكافئة من حيث الجمع الذاتي، وتتفاوت درجاتها من حيث الفرق الأسمائي.

والفصول الثلاثة الأول من الكتاب تتناول مفاهيم الوجوب والإمكان، ثمّ التمييز بين الممكن القابل للظهور، والممكن الذي لا يقبل الظهور، ثمّ التمييز بين التعيين الذاتي الذي هو مبدأ كلّ تجلٍ، واللاتعين الذي لا يعني العدم، مثلما أنّ الصفر ضروري في الأعداد حتّى يتميز الموجب من السالب، فاللاتعين هو بمنزلة الصفر المتيافيزيقي. وفي الفصول الأخرى وضح الشيخ مسائل تجليات الوحدة الذاتية المطلقة في الكثرة الأسمائية ومظاهرها الخلقية المقيدة، وعلاقة ذلك بوعي الإنسان من حيث إنيته الفردية كقبس من العقل الكُلّي، وظهورها المتكثر في الملكات النفسية والعقلية في اليقظة والمنام ؛ ثمّ تعرض الشيخ إلى المضاهاة بين وحدة تلك الملكات في الإنية رغم تكاثر مظاهرها. وبعد ذلك بسط الكلام في مفهوم المعرفة وتدرجها إلى غاية كمال التحقق بالوحدة الذاتية.

3- الميتافيزيقا الشرقية (1939) La métaphysique orientale

هذا الكتاب هو رسالة موجزة (26 صفحة) ملخصة لمحاضرة ألقاها الشيخ المؤلف في جامعة السربون، وعرض فيها الشروط الضرورية لفهم مؤلفاته، حيث وضع الحدود المضبوطة لجملة من المصطلحات التي هي مفاتيح لفهم مكتوباته، ودعا إلى اكتساب الوسائل المفضية إلى التحقق بحقائق العلم المقدس بالتدرج عبر مختلف مراحله، مع تأكيده بنبذ كلّ الأخطاء والمغالطات الشائعة في الفكر الغربي الحديث، وحثّ الطالب المتطلع إلى المعرفة على أن يبحث عن الظروف الملائمة التي تساعده على السلوك وفق الدين القيم في وسط متشبع بالتراث الروحي الأصيل.

4- مبادئ حساب المقادير اللامتناهية في الصغر (1946)

Principes du calcul infinitésimal

يوضح الشيخ في هذا الكتاب الفوارق الأساسية التي تميز مفهوم اللامتناهي عن مفهوم اللامعين، وهو ما يجهله الكثير من علماء الرياضيات في هذا العصر، وكذلك أدعياء العلم المتيافيزيقي، حيث لا يتحرجون من اعتبار تعدد اللامتناهيات، وهو ما يتناقض مع إطلاق اللامحدود وكماله. ثمّ يوضح الشيخ الدلالات الأصلية لبعض المفاهيم الرياضية كعملية التكامل أو العبور إلى النهايات مبيناً ما يضاهيها في الميدان الميتافيزيقي، وهذا مثال يوحي بمدى البون الفاصل بين العلوم السطحية الظاهرية وبين حقائق العلم الرباني التراثي الأصيل، وأنّ هذا الأخير يمثل قاعدة انطلاق اكتساب المعارف الميتافيزيقية ولو على الصعيد

النظري، والجدير بالملاحظة أنّ مطالع هذا الكتاب، حتى وإنْ كان عديم المعرفة بالرياضيات، يمكن له أن يستفيد من الفصول الأولى، مع إمكانية عثوره في باقي الفصول على بعض التوضيحات الهامة الأخرى.

5- رموز العلم المقدس Les Symboles de la science Sacrée (1962)

بحق يعتبر هذا الكتاب للشيخ عبد الواحد يحيى من أهم وأنفس المراجع في علم مقارنة الأديان والتراثيات الروحية من خلال الفحص العميق لرموزها المشتركة، وهوأيضا مدخل ممتاز لجملة من المفاهيم الأساسية المتعلقة بالتربية الروحية والعرفانية التي تشترك في جوهرها الواحد وفي هدفها الواحد كل المدارس التربوية الأصيلة حتى إن اختلفت كيفيات التعبيرعنه وتنوعت مسالك البلوغ إليه.

ويتألف الكتاب من 75 مقالة نشرها الشيخ عبد الواحد ما بين 1925 و 1950 في مجلتين كانتا تصدران في فرنسا هما: (ريكنابيت *Regnabit*) و(برقع إيزيس) التي تحول عنوانها سنة 1936 إلى (دراسات تراثية)؛ والجامع لهذه المقالات ومرتب تسلسلها وناشرها سنة 1962 هو الصاحب الوفي للشيخ عبد الواحد: العلامة العارف الشيخ مصطفى فالسان(1907-1974). وفي كلّ مقالة بيان لدلالات رمز معين تشترك فيه العديد من الملل والديانات والمذاهب التراثية الموصولة بالوحي الإلهي، كرمز الكهف ورمز الجبل ورمز الشجرة ورموز القلب والسلم والمركز والسبحة، وغير ذلك من المفاهيم المتعلقة بالفن المعماري المقدس أو البروج الفلكية والهيئة الكونية، أو الدلالات العرفانية للأعداد والحروف كحرف (نون) وحرف (قاف). وفي ثنايا هذه المقالات والتهميشات التابعة لها توجد توضيحات هامة جدا للكثير من المصطلحات والإشارات الرمزية الخاصة بالميدان الميتافيزيقي. وعلى العكس من الأطروحات المعاصرة، يبيّن الشيخ أنّ الرموز ليست مجرد مصطلاحات وضعية متوجهة لنخبة اجتماعية أوعرقية، وإنّما هي نماذج ومثل لحقائق تفتح آفاق الوعي اليقظ على الآفاق المقدسة للمراتب العلوية لأنّها بارزة من حضرة الغيب العلوي.

(ب)محور السلوك الروحي والتحقق العرفاني

6- نظرات في التربية الروحية Apercus sur l'initiation (1946)

يتألف هذا الكتاب من 48 مقالة. وفيها توضيحات دقيقة عميقة لمختلف أوجه ما ينبغي للسالك في مدارج التربية الروحية أن يتحقق به ويستوعبه، أو أن يلغيه ويتجنبه. وفيها أيضا توضيح للفوارق بين التصوف والرهبانية المسيحية، وبين السلوك الروحي والزهد، وبين العارف والناسك، وكذلك معرفة الأخطار الموجودة في المنظمات المنتحلة لوظيفة التربية الروحية المزيفة خصوصا في الغرب. وهي تتضمن تفصيلا للمبادئ الأساسية التي ينبني عليها السلوك السليم مثل ضرورة الالتزام بالشريعة ظاهرا وباطنا، وصحبة الشيخ القدوة المربي الحي، والولادة الثانية في عالم الملكوت، وعدم الالتفات إلى الخوارق

والكرامات، وضرورة التمييز بين الجالين النفساني والروحاني، وبيان الفرق بين الفتح في الأسرار الصغرى والفتح في الأسرار الكبرى والفتح الأكبربالرسوخ في المعرفة والولاية الكاملة، والمؤهلات الصحيحة للقيام بوظيفة التربية الروحية.

7- التربية والتحقق الروحي: تصحيح المفاهيم (1952) Initiation et réalisation spirituelle

بتألف هذا الكتاب من 31 بابا، مواضيعها مكملة أو مفصلة لما كتبه في كتابه الآخر (نظرات في التربية الروحية)، أيّ أنّها موضحة لأهم المفاهيم المتعلقة بالسلوك، ومن بينها إزاحة الالتباسات الكثيرة المتعلقة بالفهم الصحيح لحقيقة التربية الروحية العرفانية ومناهج ومراحل الترقي فيها وغاياتها، وكذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة، وفضح أدعياء المشيخة والدجالين بتحديد الدورالمنوط بشيخ التربية الحقيقي وعلاماته، ومن ذلك بيان مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين أهل الجمع والوجود والشهود المتحققين بلباب الحكمة الربانية وبين ما هم عليه أهل الرياضات النفسية، وضرورة التمييز الواضح بين الجالين النفسي والروحي. وفي هذا الكتاب وصفة حقيقية تمكن من رصد النماذج الدجالية للمتظاهرين بالتربية وأصحاب الدعاوي الباطلة أو الواهمة ؛ وفيه أيضا بحوث في غاية العمق كالفرق بين الوجهتين الشعائرية والأخلاقية، وعلاقات الروح بالجسم، ومعنى العروج والتحقق بالكمال العرفاني ثم الرجوع للخلق بالحق وعلاقته بالتضحية. ومن جانب آخر، يعتبر هذان الكتابان بحق - كغالب كتب الشيخ عبد الواحد الأخرى - من أنفس ما ألف كمدخل لعلم مقارنة الأديان الأصيل وبالأخص العرفان الصوفي المقارن.

ولهذا الكتاب وللذي قبله عمق إسلامي واضح حيث أنّ جل مواضيعهما مماثلة لما هو مبسوط في كتب التصوف الإسلامي. وهذان الكتابان لا غنى عنهما لمن طلب السلوك السليم الأصيل في العالم الغربي.

(ج) محور الدراسات الدينية والتراثية

8- مدخل عام إلى دراسة العقائد الهندوسية (1921)

Introduction Générale aux doctrines hindous

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 38 فصلاً (317 صفحة)، وهو يلخص النظريات العرفانية الأساسية التي فصلها الشيخ في مؤلفاته الأخرى، وكان في الأصل مشروع أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، فرفض لا لضعفه بل بالعكس لما كان يخشى أن يثير من ردود فعل في الأوساط الجامعية وغيرها، لأنّه يمثل

ثورة فكرية قاصمة لأهم الاتجاهات الفكرية في دراسة الأديان كما كانت رائجة في الغرب في مطلع القرن العشرين. وفي هذا الكتاب بدأ الشيخ دعوته، التي كررها في كتبه اللاحقة، إلى ضرورة اقتراب الغرب من الحكمة الشرقية لتقويم الانحراف الروحي الفكري المهول الذي أفرزته الحضارة المادية، ويهاجم الشيخ مسخ الحقائق الشائع في أطروحات المستشرقين مفسراً سوء فهمهم للمعارف التراثية الشرقية الأصيلة بعمى البصيرة وبالعجز الروحي الذي يعانونه بحيث يريدون حصر الحقائق الإلهية والغيبية في الأشكال التافهة لقواعدهم الفكرية الوضعية الضيقة النابعة من أهوائهم وعواطفهم، وذلك بعيد عن صدق الطلب اللازم لطالب سبيل الواحد الأحد. وفي هذا الكتاب تفصيل واضح لأهم أسس عقائد الملة الهندوسية الأصيلة، وهي مطابقة من حيث جوهرها لأسس الدين الإلهي الواحد الخالد، وإنْ اختلفت أشكال التعبير عن تلك الأسس باختلاف اللغات والشرائع، والركن الأول لجميعها هو: لا اله إلاَّ الله الواحد الأحد ليس كمثله شيئ وهو السميع البصير لا ربَّ سواه ولا معبود بحق إلاَّ هو له الأسماء الحسنى ذو الجلال والإكرام.

9- الإنسان وصيرورته وفق تعاليم الفيدنتا (1925)

L'homme et son devenir selon le Védanta

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 24 باباً (206 صفحة)، وهو يتناول تكوين الإنسان الآدمي ومراحل أطواره ومصيره بعد الموت حسب تعاليم كتاب الفيدنتا الملخص للب التراث الهندوسي الأصيل، ومن ذلك ضرورة ربط الأحوال الواردة على الإنسان بالمبدأ العلوي الأصلي، فهي مظاهر متعددة لوحدته الثابتة. كذلك فإن الإنيات الفردية مظاهر للهوية الحقة والإنية المطلقة الأصلية التي لا وجود ولا قيام للإنيات الفردية إلاَّ بها. وبالتأمل في المضاهاة بين العالمين الصغير والكبير أي الإنسان والكون، وبين ارتباط الألوهية بتجلياتها، يمكن توضيح منهجية السلوك العرفاني الذي يتمثل في عروج النفس بعد انعتاقها من سجن إنيتها الشخصية الضيقة إلى وسع المراتب الروحية العالية.

وقد ركز الشيخ خلال عرضه لتعاليم الفيدنتا على عدم انفصال الجانب الشرعي التطبيقي الظاهري عن الجانب النظري والوجداني الباطني، وأشار أيضاً إلى عدم كفاءة اللغات الغربية للتعبير الصحيح عن حقائق المعرفة السامية كما تعبر عنها اللغات المقدسة التي نزل بها الوحي الإلهي، ممَّا يستلزم استعمال الرموز لتقريب مفاهيم ما تعذر الإفصاح عنه بالمصطلحات المألوفة.

وينبه الشيخ إلى أنَّ الفلسفة الغربية لا تعرف من حقيقة الإنسان إلاَّ جانبه الأسفل في الوعي وفي الحس، وذلك لا يمثل إلاَّ نسبة ضئيلة دنيا من مجموع طاقاتها، ومظهرا ضيقا جداً من رحابة إمكانياتها. ثمّ إنّ مجموع كلّ تلك الطاقات والإمكانيات ما هي إلاَّ مظهر جزئي بسيط للإنية الحقية الذاتية الثابتة المطلقة للذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إذ كلّ ما سواها لا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً. وفي هذا

الكتاب بيان لمراكز الطاقة الروحانية في الإنسان ورقائقها التي تنتعش بذكر الله تعالى كالزرع المبارك الذي يخرج شطأه من بذرة أدنى من السمسمة إلى أن تمتد فروعها في السماء توتي أكلها العرفاني كلّ حين بإذن ربها، عند تحقق صاحبها بمقامات السلوك المعراجي فناء وبقاء إلى أن يتمكن في الكمال، وتسفر شمسه فيه عن الإنسان الكامل الخليفة الجامع.

وهذا الكتاب يعتبر من أصعب كتب الشيخ لكثرة ما فيه من المصطلحات السنسكريتية - لغة الهندوس - ولطبيعة البحث المتعمق في ميدان ما وراء الطبيعة.

10- الثلاثية الكبرى La grande Triade (1946)

يحتوي هذا الكتاب على مقدمة و 26 فصلاً (212 صفحة)، وهو يتناول الرمز المثلثي ودلالاته العرفانية وفق تعاليم تراث الشرق الأقصى، وهو الرمز المؤلف من الثلاثية الأساسية: السماء والأرض والإنسان الذي هو العمد الواصل بينهما، أو الحقّ والخلق والواسطة، أوالإطلاق والتقييد والبرزخ الجامع لهما، وفي هذا الكتاب توضيح لميزات كلّ من جانبي الملة الصينية الأصيلة: جانب السلوك الروحي والمعرفة الإلهية كما هي في مدارس علم الباطن المنبثقة من (الطاوية)، وجانب السلوك الظاهري والاجتماعي والمعرفة الشرعية كما هي في مدارس علم الظاهر المنبثقة من (الكنفوشية). وأوضح أنّ السلوك عبر مدارج العلم الباطن، وهو المخصوص بقلة من المصطفين الأخيار، يتمّ بعد نيل الفتح الصغير برجوع العبد إلى أصل فطرته الحقيقية، ثمّ العروج عبر مراتبها العلوية إلى أن يتمكن بحقيقة الكمال بعد نيله الفتح الكبيرعند (وأن إلى ربك المنتهى)- الآية62 من سورة النجم - . هذا وفي كتابه (التصوف الإسلامي والطاوية) معلومات أخرى مكملة لهذا الكتاب.

11- نظرات على علم الباطن المسيحي Apercus sur l'ésotérisme (1954) chrétien

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 مقالات (126 صفحة)، يجيب فيها الشيخ عن بعض أسئلة القراء حول مسائل تتعلق بعلم الباطن المسيحي، كما يشمل تعقيبات الشيخ على الأخطاء الموجودة في بعض المؤلفات حول هذا الموضوع، وهو ثالث تأليف للشيخ عن المسيحية بعد كتابه حول القديس "برنارد" وكتابه "العلم الباطن لدانتي". وهذه المقالات تدرس تنظيمات كانت تحتضن في باطنها مناهج سلوكية صوفية وعرفانية خلال القرون الوسطى في أوروبا تحت غطاء المسيحية الرسمية الشائعة، كالتنظيم المسمى "بتنظيم الهيكل" و"تنظيم أوفياء المحبة" و"تنظيم فرسان الكأس المقدسة". وفي بداية الكتاب تكلم الشيخ حول موضوعين،

يتعلق الأول بأهمية اللغة العبرية في الملة المسيحية، ويتعلق الثاني بتمحور المسيحية الأصيلة حول قطبين: القطب الشرعي الظاهري العام والقطب السلوكي الباطني الخاص.

12- دراسات حول الهندوسية (1968) Etudes sur l'hindouisme

يتألف هذا الكتاب من 11 مقالة وتعقيبات على بحوث صدر معظمها في مجلة "برقع إيزيس" ومجلة "دراسات تراثية". والمفاهيم التي تطرق إليها تتميز بعموم أبعادها، وحتى إنْ تعلقت بخصوص التراث الهندوسي في مجالات المعرفة والحقائق الغيبية فهي لا تتنافى مع إمكانية تطبيقها على أشكال أخرى من التراث المعرفي في الملل والأديان الأخرى ذات الأصل الإلهي.

ويصحح الشيخ في تلك المقالات العديد من الأخطاء وأنماطاً من سوء الفهم الشائعة عند الباحثين المعاصرين، ويميز سمو المشاهدة في مقام الإحسان والاجتباء الرباني عن أعمال المجاهدة في مقام الإيمان، كما يميز بين علوم المعرفة وأعمال المعاملة، ويوضح علاقات الهوية بالإنية، وينبه إلى مبررات وجود النظام الطبقي في المجتمعات التراثية كوضع يعكس ما عليه الاستعدادات والأمزجة الإنسانية من الاختلاف والتفاضل، لا لاكتساب امتيازات مادية واجتماعية، بل لكسب مراتب روحية ومدارج عرفانية. وتعرض الشيخ أيضاً إلى مميزات بعض الاتجاهات في المذاهب الهندوسية مثل مذهب "التانتاريزم" وما يظهر عند بعض سالكيه من ظواهر خارقة للعوائد.

13- لمحات حول التصوف الإسلامي وعلم الباطن في الملة الصينية "الطاوية"
Esotérisme islamique et taoisme (1973)

القسم الأول من هذا الكتاب يتألف من مقالات حول مسائل في التصوف الإسلامي أولها: المبادئ العامة الأساسية للتصوف وأنه ليس بدخيل على الإسلام كما يزعم الجاهلون بل منبعه الأصيل هو القرآن وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، ثمّ تطرق في كلّ مقال إلى مسألة معينة من المسائل التالية: القشر واللب في الميدان العرفاني – حقيقة التوحيد- رمزية اليد - الفقر إلى الله تعالى – الروح – علم أسرار الحروف وأعدادها في اللغة العربية – التجلي والخلق - آثار الحضارة الإسلامية في الغرب.

أما القسم الثاني من الكتاب ففيه بحث طويل عميق واضح حول مميزات الملة الصينية الأصيلة بجانبيها: العام المتمثل في الشريعة والمؤطر في تعاليم كنفوشيوس ومدرسته، والخاص المتمثل في السلوك الروحي والتحقق العرفاني والمؤطر في مناهج الطاوية وتعاليم أقطابها مثل (لاوتسا) المعاصر لكنفوشيوس في القرن السادس قبل الميلاد. والقسم الأخير من الكتاب يشتمل على تعليقات للمؤلف على عدة تآليف فيها دراسات حول التصوف الإسلامي و حول الملة الصينية.

14- باطنية دانتي (1925) l'Esotérisme de Dante

الأديب الشاعر دانتي(1265 – 1321 م) هو أحد مشاهير علماء الدين بايطاليا في القرن السابع الهجري، ويكشف الشيخ عبد الواحد يحيى بأنّ هذا الحكيم كان متضلعاً في علوم الباطن حسب ما هو مستبطن في كتابه الشهير"الكوميديا الإلهية" وأيضاً في كتابه "الحياة الجديدة". ويؤكّد الشيخ أنّ دانتي كان أحد رؤساء تنظيم سري يدعى" العقد المقدس" مرتبط بتنظيم"الهيكل" الذي كان يمثل تحت غطاء الحروب الصليبية وحماية المسيحية في فلسطين والشام، حلقة وصل بين دوائر الولاية في العالم الإسلامي وعالم الولاية الخفي في أوروبا خلال القرون الوسطى. وفي الكتاب مقارنة لـما فصله دانتي حول مراتب الوجود والنشأة الكونية وترتيبها من سجين بأسفل سافلين إلى جنات عدن في علـيين مروراً بسورالأعراف، وبين رحلة الإسراء والمعراج للنبي الخاتم سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – والمعارج الروحية للأولياء كما هي مفصلة في مكتوبات الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي الذي توفي سنة 638هـ أي 80 سنة قبل أن ينهي دانتي "الكوميديا الإلهية". وتعرض الشيخ في بحثه هذا إلى رمزية الأعداد والحروف في المعارف الصوفية، وفي النهاية نبه إلى أنّ ظهور دانتي بالكوميديا الإلهية في عصره مرتبط بدقة بالخصائص المميزة لكلّ مرحلة من مراحل الأدوار الزمنية التي تجتازها البشرية.

15- مليك العالم (1927) Le Roi du monde

أثار هذا الكتاب جدلاً كثيراً في الأوساط المهتمة بالتراث الروحي، وفيه يبيّن الشيخ وجود مملكة للولاية في عالم الإنسان، سلطانها هو قطب الزمان، وحكامها بمختلف طبقاتهم هم أولياء الرحمان، ونوابهم موزعون داخل كلّ الشعوب والأمم، وهي مملكة القلوب والأرواح حسب مقاماتها عند ربها وتحققها بالمعرفة الإلهية، وهي المركز الثابت الذي عليه مدار أطوار الحضارات الإنسانية من بدء الخليقة إلى آخر الزمان. وإنْ كان أشخاص هذه المملكة يغلب عليهم الستر والخفاء فآثارهم في غاية الظهور والجلاء، ولبيان ذلك استعمل الشيخ مصطلحات وأسلوباً يتناسبان مع عقلية الغربيين، كما استشهد بمعطيات من مصادر متنوعة لملل وأديان مختلفة تشير إلى وجود مركز علوي دائم لديوان الصالحين من حيث: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أنّ الأرض يرثها عبادي الصالحون إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين) – الآية 105 من سورة الأنبياء -.

16- القديس برنارد (1929) Saint Bernard

يعتبر القديس برنارد (1090م-1153م) إماماً مرموقاً على صعيد الروحانية المسيحية في القرون الوسطى، وقد تولى رئاسة دير (كليرفو) بفرنسا في سن مبكرة، وإلى جانب هذا تميز بمهارته في الدبلوماسية السياسية بحيث تمكن من جبر التصدع الذي حصل آنذاك بين الكنيسة والقصر الملكي، كما قام بالعديد من المناظرات في مسائل العقيدة، وساهم في إنشاء وإرساء جماعة: "تنظيم الهيكل" الذي كان له دور أساسي في وصل الروحانية الغربية بالروحانية الإسلامية تحت غطاء الحروب الصليبية. ومن خلال المسار المتميز لحياة هذا القديس أراد الشيخ عبد الواحد يحيى أن يعطي نموذجاً حياً للروابط الوثيقة التي ينبغي أن تتحقق دائماً بين السلطة الروحية والحكم الزمني، أو التكامل بين رجال الدين ورجال الدولة، أو بين عالمي التدبير الروحي والحكمة التفصيلية الكونية، لأنّ ذلك ضروري لاستقرار وسلام كلّ أمة وازدهار كلّ ملة. وفي هذا السياق كتب الشيخ في نفس السنة التي ألف فيها هذا الكتاب تأليفاً آخر فصل فيه هذا الموضوع بعمق وعنوانه "السلطة الروحية والحكم الزمني".

17- دراسات حول الماسونية الحرة وتنظيم الرفقة (1964)

Etudes sur la franc – maconnerie et le compagnonnage

يشتمل هذا الكتاب على 23 مقالة وعشرات من التعاليق على كتب ودراسات مجموعة في جزأين كبيرين (أزيد من 600 صفحة)، وهي بحوث تتعلق بهذين التنظيمين المشهورين في الغرب. فهي موسوعة للمعلومات حول تاريخ الماسونية وتطورها ودلالات رموزها، ويقرر الشيخ أنّ الماسونية الأصلية كانت منهاجاً للتربية الروحية، وأنّ لرموزها ومصطلحاتها دلالات عرفانية، وأنّ جانبها الأصيل ما زال يحمل إلى اليوم – بالنسبة للغرب – بذورا لتلك التربية والمعرفة رغم ضعف مستوى جل المنتسبين إليها، ورغم اقتصارها على الجانب النظري فقط بعد انقطاعها مُنذ زمن بعيد عن الجانب التطبيقي. وأعطى المؤلف أمثلة لإمكانية رجوع الماسونية لأصالتها الأولى، كما يظهر في مقاله حول "الكلمة المفقودة والألفاظ المستعارة".

18- أنماط تراثية وأدوار كونية (1970)

formes traditionnelles et cycles cosmiques

هذا الكتاب يجمع منتخبات نشرت بعد وفاة المؤلف، وقد سلط فيها الأضواء على بعض مراحل التاريخ الإنساني والأدوار الزمنية للحضارات وفق التعاليم الهندوسية، وهي تتفق في مجملها مع تعاليم الملل الأخرى. وأعطى الشيخ توضيحات عميقة وعجيبة، قد لا يقررها بعض علماء الآثار المعاصرين، حول التراث الحضاري للمنطقة القطبية الشمالية، وللقارة الأطلسية التي اندثرت بخسف طوفان عام، وحول

الروحانية العبرية (القبالة)، وكذلك حول الحضارة المصرية والكلدانية، وتراث العلوم الهرمسية ومدى انتشارها وامتدادها في الحضارات السابقة واللاحقة بما فيها الحضارة الإسلامية حيث استعمل بعض أئمة التصوف الإسلامي أحياناً لغة رموزها ومصطلحاتها. وجملة هذه البحوث تشكل لوحة مثيرة للجوانب المقدسة في التاريخ الإنساني، وإن كانت على النقيض من الفرضيات الشائعة عند الباحثين المحدثين.

19- مجموعة منتخبات Mélanges (1978)

يتألف من 19 مقالة تتناول مواضيع شتى ابتداء من مقالة "مبدع العالم" الصادرة سنة 1909 وفيها بحث حول مسألة أصل الشر، وانتهاء بمقالة صدرت عام 1951 حول العلم الظاهر بالنسبة للعلوم التراثية الأصيلة والتي تؤكد بصفة قطعية استحالة التوفيق بين البحث الفكري الظاهري السطحي الحديث، وبين المعارف التراثية اليقينية.

وينتظم هذا الكتاب في ثلاثة محاور: علم ما وراء الطبيعة والكونيات (7 مقالات)، العلوم والفنون التراثية (4 مقالات)، وأخيراً بحوث حول بعض الضلالات المعاصرة وانحرافات الحداثة (8 مقالات)، وفي هذه المحاور توجد مفاهيم عميقة للعلاقات بين العلوم والفنون وطبيعة كلّ منها، كما توجد معلومات غزيرة مفيدة حول نظرية الروح، وحول أصل الطائفة المسيحية الأمريكية التي تعرف بالمرمونية، وأيضاً حول مغالطات ومتاهات أدعياء الروحنة الحديثة.

(هـ) محور الدراسات الحضارية والنقد التشريحي للحضارة المعاصرة

هذا المحور يشتمل على أربعة كتب كان لها الأثر البارز البالغ في الفكر الغربي خلال القرن العشرين، وقد قلبت القناعات الفكرية والعقائدية للكثير من المطالعين لها فجعلتهم يعودون إلى الدين والشرائع الإلهية. وفي هذه الكتب تشريح في منتهى الدقة والعمق لأسس الحضارة الغربية المعاصرة وطابعها الدجالي الطاغوتي، ولمراحل تطورها السابقة واللاحقة، وفيها بيان لبطلان كل النظريات المناقضة للشرائع السماوية، وتحطيم بلا هوادة لجميع أوثان الحداثة.

20- الشرق والغرب Orient & Occident (1924)

هذا الكتاب الذي يقع في 230 صفحة يتألف من مقدمة وقسمين: القسم الأول في أربعة فصول تحت عنوان: الأوهام الغربية، والثاني في أربعة فصول أيضاً تحت عنوان: إمكانية التقارب، وأخيراً خاتمة ملخصة. سعى الشيخ في هذا الكتاب إلى إبادة أوثان الحضارة الغربية، وإلى الإشادة بأصالة وسمو الشرائع الإلهية والمبادئ العرفانية الشرقية. أوثان الحداثة تتمثل في اللهفة وراء التطور المادي المبتور عن كلّ ترق

روحي، وفي تأليه الفكر المقطوع عن الوحي الرباني. وفي متاهات التكديس والتكاثر للتقنيات والعلوم المادية بدون اعتبار لأصولها العلوية، وفي أخلاقيات سطحية لعواطف رجراجة فقدت أصولها العرفانية، كلّ ذلك في إطار حضارة في منتهى الهشاشة، تحدق بها الأخطار التي تنشئها بنفسها كلّما ازداد تطورها. ولا نجاة للغرب من دوامة الخواء الروحي الذي يهوي به إلاّ بالاقتراب من التعاليم الربانية التي لا تزال حية في الشرق. ويقرر الشيخ أنّ ذلك التقارب تعترضه عوائق صعبة، لكن لابُدّ من تجاوزها إن أراد الغرب النجاة من مصير متعفن خطير والعودة إلى حضارة متوازنة. وفصّل الشيخ ما ينبغي تجنبه في مسار تلقيح وتلاقح الغرب مع الشرق حتّى تنشأ الظروف اللازمة لضمان الوفاق والانسجام والسلام، وهذا الكتاب ميسور القراءة، وهو مكمل للكتاب التالي 'أزمة العالم الحديث'.

21- أزمة العالم الحديث La Crise du monde moderne (1927)

ألف الشيخ هذا الكتاب عقب تأليفه 'الشرق والغرب' فهما متكاملان، وفيه يشرح الشيخ كيف أنّ الحضارة المعاصرة سجنت أهلها في المادية القاتلة والشخصانية الوهمية والفردية المغرورة، لأنّ أصولها بترت فانفصلت عن الحقيقة الثابتة المسقية بمياه التعاليم الربانية وشرائع دين الله تعالى. وقد قام بتحليل مميزات العصر الحديث تحليلاً يتميز بالدقة والتناسق والموضوعية الصارمة، ومن خلاله بين إلى أيّ مدى وصل انحراف هذه الحضارة، وتعارضها مع جل الحضارات الأصيلة السابقة، حيث أنّها اهتمت أساساً باستغلال ما نبذته تلك الحضارات السابقة، ولذلك فرغم نجاح الحضارة المعاصرة نجاحاً مذهلاً في التقنيات المادية لا يصحّ أن تنعت بالتفوق كما يزعمه بإصرار جمهور المفكرين الغربيين، لأنّها لم تزد غالبية الناس إلاّ شقاء باطنياً، ولم تزد المجتمعات إلاّ بؤساً سلوكياً بسبب ابتعادهم عن الحقّ الذي لا حياة حقيقية ولا سعادة دائمة إلاّ في حضرته واتباع شريعته. لكن الشيخ قرر مع هذا إمكانية تصحيح هذا الوضع المنذر بالخطر الداهم، وذلك بالعودة إلى منابع التراث الروحي الأصيل التي لا تزال حية إلى اليوم. ويمكن بيسر قراءة هذا الكتاب وإن كان الاطلاع على كتابه(الشرق والغرب) ممّا يساعد على استيعاب كل جوانبه.

22- السلطة الروحية والحكم الزمني (1929)

utorité spirituelle et Pouvoir temporelA

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و9 فصول (118 صفحة). بعدما ركز الشيخ على الميزة الأساسية للسلطة الروحية في علو مرتبتها، وضرورة احترام سلم القيم والتدرج في المراتب لدى كلّ مجتمع محافظ على الدين، عمد إلى عرض ما ينبغي أن تكون عليه العلاقات التي تضبط وظيفة علماء الدين بوظيفة رجال الحكم، إذ طبيعة هذه الارتباطات هي التي تميز موقع المجتمع من القداسة والثبات في الأصالة الحافظة لكلّ

مجتمع من التفكك والتدهور. واستشهد الشيخ بأمثلة من التراث الهندوسي والغربي في القرون الوسطى، ويقرر أنّ اختلال الموازين في سلم القيم الدينية الاجتماعية يؤول إلى قلبها إذا لم يحصل التقويم السليم في الوقت المناسب. ومن هذا الانقلاب السالب تنشأ الفوضى في العقائد والمفاهيم والأفكار والسلوكيات، وتلك هي علامة الدخول في أحلك الحقب التي تشكل المرحلة الظلامية لتاريخ الإنسانية، وهي المرحلة التي دخلتها البشرية المنفصلة عن أصالتها الدينية منذ قرون وستستمر متفاقمة إلى ظهور العلامات الكبرى لآخر الزمان.

23- كتاب هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان (1945)

Le Régne de la quantité et les signes des temps

يتألف هذا الكتاب الجليل من مقدمة وأربعين فصلاً، وهو من أبرز مؤلفات الشيخ عبدالواحد يحيى(1886-1951) وأشدها إثارة،وقد كان له أثر بالغ في فكر أجيال من العلماء والمثقفين سواء في الغرب أو في الشرق، وجعلهم يعودون إلى التراث الروحي الأصيل وإلى الدين الإلهي القيم بعد أن ابتعدوا عنه، وكان - ولا يزال إلى اليوم مع كتب الشيخ الأخرى- سببا في إسلام الكثيرمنهم. وقد شرح فيه الأسس الخاطئة والاتجاهات الدجالية للحضارة الغربية المعاصرة ومراحل تطورها في الماضي وفي المستقبل إلى آخر الزمان، وبيّن بصرامة تناقضها مع المبادئ الإلهية ومعطيات المعرفة الميتافيزيقية اليقينية. والقسم الأول من الكتاب وضح فيه عدة مفاهيم أساسية في المعرفة والأخطاء الحديثة في شأنها، كمعنى الكيف والكم، وحقيقية التجلي والظهور، والزمان والمكان والمادة، ثمّ خصص فصوله الأخرى لتشخيص ظواهر التخريب الروحي والانحراف العقائدي والفكري، وقلب الحقائق ومسخ القيم في المجتمعات المعاصرة. وهي الظواهر المميزة للمجتمع البشري في آخر الزمان كما هو مسجل في كلّ الكتب الإلهية. وفي الأبواب الأخيرة تفصيل للمراحل الممهدة لظهور الدجال وهيمنته القصيرة على العالم ومملكته الزائفة ونهايتها على أيدي القوى الربانية، وأخيرا بيان لمعنى نهاية الدنيا وقيام الساعة.

(و) محور الردود على ضلالات ومتاهات الروحنة المزيفة

24- كتاب التيوصوفيزم قصة دين زائف (1921)

Le Théosophisme, Histoire d'une pseudo - religion

هذا الكتاب الواسع الكثيف يتألف من مقدمة و30فصلاً (472 صفحة)، كما يشتمل على عشرات التعليقات حول كتب ومقالات، وفيه دراسة دقيقة وافية لتاريخ نحلة "التيوصوفيزم" في أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين، وفيه أيضاً تحليل لأحداث ولأشخاص كان لهم تأثير في التنظيمات

السرية التي كانت تعج بها الأوساط الغربية في تلك الفترة ؛ ولا تزال امتدادات فروعها متغلغة إلى اليوم في المجتمعات الغربية. وهذا الكتاب يبرهن على أنّ التيوصوفيزم وأمثالها من النحل الباطلة والتنظيمات البدعية المضللة في الغرب، لا تعدو أن تكون صوراً مشوهة للمعرفة الدينية الإلهية المقدسة، وما هي إلا بؤر لروحنة مزيفة أو ملفقة يشرف على تسييرها دجاجلة من أولياء الشيطان يستغلون تطلعات أناس متبرمين من حياة مادية سطحية فيضيعون أعمارهم في متاهات مصيرها الإحباط.

25- زيغ نحلة استحضار الأرواح L'erreur Spirite (1923)

يتألف هذا الكتاب من مقدمة و 14 فصلاً (406 صفحة)، وهو يتميز بالوسع والدقة في تتبع نحلة "استحضار الأرواح" ودعاتها ونواديها وتطورها، وهي النحلة التي يزعم دعاتها إمكانية الاتصال بأرواح الأموات في جلسات وفق طقوس خاصة، وكيف أنّ تلك الأرواح تملي عليهم جملة من الأخبار، فبين الشيخ أنّ هذا الزعم باطل تماماً ومستحيل رغم صحّة بعض الظواهر الغريبة التي تحدث في تلك الجلسات والتي يمكن تفسيرها وفق معطيات معروفة في التراث الديني والعرفاني الأصيل. ثمّ نبه الشيخ إلى الأباطيل التي تزخر فيها مكتوبات المنتمين لهذه النحلة والتي يزعمون أنّهم تلقوها من تلك الأرواح، ومن أخطرها الإيمان بعقيدة التناسخ ولأحوال الإنسان بعد الموت ممّا يناقض نصوص الكتب الإلهية. وحذر الشيخ من الاختلالات العقلية والاضطرابات النفسية للكثير ممّن يمارسون طقوس هذه النحلة، وأنها وسط مكيف للولاية الشيطانية والنفوس الظلامية. وقد كتب الشيخ كتابه هذا سعياً منه للحد من انتشارها المتنامي في تلك الفترة، واستطاع بقوة أن يقيم الحجج على زيغ أتباعها.

2- كتاب تقارير Comptes Rendus (1973)

يشتمل على مجموعة من التقارير حول كتب قام الشيخ بتحليلها، وأكثرها يدخل في سياق العلوم الخفية وتيارات الروحنة التي تنامت في الغرب خلال القرن السابع وبدايات القرن العشرين، وللطعون التي وجهها الشيخ إلى المفاهيم الخاطئة والعقائد الزائغة في تلك النزعات التي تصد عن الدين الإلهي القويم، وهي طعون لم تفقد صلاحيتها إلى اليوم، ومن شأنها المساعدة على التقويم السديد للعديد من التيارات الفكرية والنحل الطائفية وبدعها الدجالية. وتوجد إلى جانب تلك الطعون مقالات الثناء على كتب الباحث في التراث الأصيل "أناندا كوما راسوامي"، خصوصاً بحوثه حول الفن المقدس، كما توجد في القسم الثاني من الكتاب تعقيبات مشحونة بالحيوية كتبها الشيخ حول مقالات الباحث "بول لوكور" في مجلة "أتلنتيس".

27- كتاب مقالات وتقارير (2002) Articles et comptes rendus

يشتمل هذا الكتاب على مقالات نشرها الشيخ في مجلة "برقع إزيس" ما بين سنتي 1925 و1935 وفي مجلة "دراسات تراثية" ما بين سنتي 1936 و 1950. وفي قسمه الأول توجد 12 مقالة في 95 صفحة فيها بحوث حول تنظيمات ومذاهب تدعي توفير المعرفة والتربية الروحية لأتباعها، وأكثرها دعاوي وهمية. بل أحياناً تكون مصيدة يسقط فيه البلهاء في براثن الولاية الشيطانية. وفي هذا القسم أيضاً ردود صارمة قاسية على الفيلسوف الفرنسي المشهور "هنري برجسون" (1859-1941) فيسخر الشيخ من دعوته لما سماه بـ "الدين الديناميكي" الذي ما هو إلاّ خليط سمج من الأفكار التافهة الخاطئة والدالة على قيمة هذه الفلسفة التي لا تفضي إلاّ إلى العدم. وفي هذا القسم أيضاً بيان لأخطاء ومتاهات ما يسمى بعلم النفس الحديث إذ أنّ الكثير من نظرياته ما هي إلاّ أوهام وأباطيل، خصوصاً أنّ أنصاره لا يعترفون بأسمى عنصر في الإنسان وهو الروح العلوي الإلهي. وفي نفس هذا القسم مقال حول مسائل تتعلق بالتصوف الإسلامي. وفيه يعقب الشيخ على كتاب باللغة الانجليزية عنوانه (التصوف الإسلامي) لمؤلفه سيردار إقبال علي شاه. ومقال آخر حول رمزية النسيج، وبحوث أخرى حول السلوك الروحي العرفاني القويم وما يعاكسه من مسالك وخيمة. أمّا القسم الثاني من الكتاب الذي يقع في نحو 150صفحة فيتألف من أزيد من سبعين تعليقاً على كتب وبحوث نشرت بين سنتي 1928 و 1950 وجل مواضيعها حول مسائل تتعلق بالميادين التراثية العرفانية والدينية والميتافيزيقية وما يتشعب منها من علوم وفنون.

الجمعة 25 ذو الحجة 1425

مقدمة

هذا الكتاب للعارف العلامة الشيخ عبد الواحد يحيى (1886-1951) يتألف من 31 بابا، وقد جمعها ورتبها بعد وفاته صاحبه "جون ريور" (1905-1988)؛ وبعضها متمم وموضح للعديد من المسائل التي يتضمنها كتاب "نظرات في التربية الروحية" لنفس المؤلف، أيّ أنها موضحة لأهم المفاهيم المتعلقة بالسلوك، ومن ذلك إزاحة الالتباسات الكثيرة المتعلقة بالفهم الصحيح لحقيقة التربية الروحية العرفانية ومناهج ومراحل الترقي فيها وغاياتها، وكذلك الشعائر التعبدية الصحيحة في مقابل الطقوس الزائفة، وفضح أدعياء المشيخة والدجالين بتحديد الدورالمنوط بشيخ التربية الحقيقي وعلاماته، ومن ذلك بيان مدى الفرق بين مقامات أولياء الله العارفين أهل الجمع والوجود والشهود المتحققين بلباب الحكمة الربانية وبين ما هم عليه أهل الرياضات النفسية، وضرورة التمييز الواضح بين المجالين النفسي والروحي. وفي هذا الكتاب وصفة حقيقية تمكّن من رصد النماذج الدجالية للمتظاهرين بالتربية وأصحاب الدعاوي الباطلة أو الواهمة ؛ وفيه أيضا بحوث في غاية العمق كالفرق بين الوجهتين الشعائرية والأخلاقية، وعلاقات الروح بالجسم، ومعنى العروج والتحقق بالكمال العرفاني ثم الرجوع للخلق بالحق وعلاقته بالتضحية. وللمعرب أيضا توضيحات مختصرة تتعلق خصوصا بتطبيق كلام المؤلف على أوضاع التربية الروحية في الأوساط الإسلامية. ومن جانب آخر، يعتبر هذان الكتابان بحق - كغالب كتب الشيخ عبد الواحد الأخرى- من أنفس ما ألف كمدخل لعلم مقارنة الأديان الأصيل وبالأخص العرفان الصوفي المقارن.

تنبيه

في العديد من أبواب هذا الكتاب، يذكر مؤلفه الماسونية تصريحا أو إشارة وتلويحا، مستشهدا ببعض شعاراتها أو أوضاعها ومصطلحاتها. وهي في تقديره إحدى التنظيمات الغربية التي كانت في أصلها القديم الأول حائزة على تراث وتربية روحية تعتمد في سلوكها على حرفة، وحرفتها الخاصة بها كانت البناء، خصوصا تشْييد المعابد. لكن هذه التربية لم تتجاوز ما يسميه المؤلف مراحل"الأسرار الصغرى" المتعلقة بالإبداع الإلهي وبالكونيات. والماسونية في نظره هي التنظيم التراثي الوحيد الذي بقي في الغرب مستمرا إلى اليوم بجانب المسيحية ؛ غير أنه منذ قرون فقد الجانب العملي والسلوك الروحي الفعلي مكتفيا بمفاهيم وتأملات يغلب عليها الطابع النظري. ثم آلت أوضاعه إلى انحطاط متفاقم فاقد لكل بعد روحي وعرفاني أصيل، بل انحرف أحيانا إلى عكس ذلك،أي إلى متاهات الصراعات الفكرية والاجتماعية والسياسية وحتى المصالح الشخصية. وبالتالي فكلام المؤلف الذي يبدو أحيانا إيجابيا حول الماسونية، لا يتعلق إلا بما كان عليه أصلها الأول الأصيل القديم قبل الانحطاط والانحراف الحاصل منذ قرون إلى أن آل أحيانا إلى الانتكاس المعاصر.

الباب الأول

أخطار التعميم المبتذل للنشر

لعل أصعب شيء يُتحمل في هذا العالم هو حماقة عدد كبير من الناس، بل غالبيتهم في عصرنا هذا بالخصوص، وهم يتزايدون أكثر فأكثر بمقدار ما يتعمّم ويحتدّ الانحطاط الروحي العرفاني الذي يميّز أواخر الدورة الزمنية الراهنة. وفي هذا الصدد يضاف أيضا الجهل، أو بتحديد أدق نوع من الجهل ملازم لتلك الحماقة، وهو الجهل الذي لا وعي عنده أصلا بما هو عليه من الجهل، ويسمح لنفسه أن يُعلن بكل وقاحة بأن لا حاجة له في مزيد من المعرفة والفهم؛ ولهذا لا يُرجى شفاء لمن أصيب بهذا المرض ((إلا أن يرحمه الله تعالى فيكشف له عن حاله))[1]. ويمكن في الجملة أن تجتمع الحماقة مع الجهل تحت اسم مشترك هو انعدام الفهم؛ على أن تحمل عدم الفهم هذا بطبيعة الحال لا يستلزم بتاتا وجوب القيام بأيّ تنازلات تجاهه، والامتناع عن تقويم الأخطاء التي تنجم عنه؛ بل ينبغي السعي بكل وسيلة لمنع انتشاره، رغم أنّ مثل هذا العمل مكدّر جداً في غالب الأحيان، لاسيّما عندما تتحتّم إعادة الإفصاح عن بعض الأمور مراراً وتكراراً، نظراً للعناد المستمر عند البعض، وقد كان يكفي قولها مرة واحدة في الحالة السوية.

ومثل هذا العناد الذي نصطدم به لا يخلو أحيانا من سوء نيّة؛ والحق يقال أنّ سوء النية نفسه يستلزم ضيقا في النظر، وما هو في النهاية إلا نتيجة عدم فهم يزيد أو ينقص؛ وبالتالي يحصل اختلاط بين انعدام حقيقي للفهم مع سوء النية، كاختلاط الحماقة بإرادة الشر، وبكيفية تجعل من الصعب تحديد مدى كل منهما بدقة.

---

(1) في الملة الإسلامية، تحمّل الحماقة والجهالة البشريتين هو الذي يُمثّل حقيقة الزكاة أي مظهرها الباطني الأكثرتعبيرا عن صميم الواقع (وكلمة "حقيقة" هنا تقابل كلمة "مظاهرة" – أو التظاهر – الذي يقتصر على شكلها الخارجي، أو القيام بالأمر بمعناه الحرفي حصراً)؛ وذلك التحمّل يعود طبعا إلى خُلُق "الصبر" التي تتعلق به أهمية متميزة جداً، كما يدل عليه تكرار ذكره في القرآن الكريم 72 مرة.

وبكلامنا عن التنازلات إزاء عدم الفهم، كنّا نفكر بالخصوص في الابتذال بجميع أشكاله؛ أي السعي لجعل أيّ حقيقة كانت - أو لما يعتبر أنّه حقائق على أيّ حال - "في متناول الجميع". وهل يمكن تحقيق هذا في الواقع إذا لم يكن هذا "الجميع" يشتمل بالضرورة على غالبية كبرى من الحمقى والجهال؟ والابتذال ينشأ من انشغال متميز بما هو دوني، وهو كالدعاية، يفترض عند من يمارسه وجود درجة ما من عدم الفهم؛ وهي بلا شك درجة أقل سوءا نسبيا مما هي عليه عند "الجمهور العريض" المتوجه عليه، ولكن سوءها يتفاقم بقدر تجاوز ما يزعم عرضه للمستوى الفكري لهذا الجمهور. ولهذا فإنّ أضرار التعميم المبتذل للنشر تكون أضيق عندما يتعلق بأمور من مستوى عمومي عادي، كالمفاهيم الفلسفية والعلمية الحديثة، التي حتى وإن اتّفق احتمال احتوائها على قسط من الحقيقة، هي بالتأكيد خالية من كل عمق ومن كل سموّ عُلويّ. وهذه هي الحالة الأكثر شيوعا، لأنها هي التي تهم بالخصوص "الجمهور العريض" تبعاً للتربية التي تلقاها، وأيضا بسبب ما يناله بأيسر كيفية من توهم مريح بحصوله على "معرفة" ((مزعومة)) مقابل ثمن قليل. والناشر المبتذل يشوّه دائما الأمور بتبسيطها، وأيضا بالتأكيد على حسم مسائل لا يعتبرها العلماء أنفسهم سوى مجرد فرضيات؛ وهو في الجملة لا يفعل سوى الاستمرار في اتّباع المناهج المعتادة في التعليم الابتدائي المفروض على الجميع في العالم الحديث، والذي ما هو في صميمه إلا ابتذال أيضا، بل ربّما هو الأسوأ منها جميعا من حيث أنّه يطبع ذهنية المتلقين له بطابع "التعالم" ((أو العلموية))، وقليل هم الذين يستطيعون التخلص من هذا الطابع بعد أن يوسموا به؛ وعمل القائمين بالتعميم المبتذل للنشر بالتحديد، لا يتوجه تقريبا إلا لمزيد من الدعم والتقوية بمقدار ما، لما يقلّل من مسؤولية أولئك المتعالمين.

وحالياً يوجد نوع آخر من التعميم المبتذل للنشر، وتبدو لنا أضراره أشدّ خطرا، رغم أنه لا يطول سوى جمهور أقل عددا؛ وخطره يتمثل في الالتباسات التي يمكن أن يحدثها بقصد أو بغير قصد، وهو يستهدف ما بطبيعته ينبغي أن يبقى أبعد ما يمكن عن تلك المحاولات، ونعني به المذاهب التراثية الأصيلة السوية، وبالأخص المذاهب الشرقية. والحق يقال أن المنتمين إلى الجمعيات الإخفائية والثيوصوفيسم ((في الغرب)) قد قاموا بمثل ذلك،

غير أنهم لم يصلوا إلا لصنع تزييفات غليظة؛ والذي نعنيه الآن يكتسي مظاهر أكثر جدّية، بل نقول أنّها "أجدر بالاحترام" ويمكن أن تُغوي كثيرا من الناس الذين لم تستهويهم التشويهات الكاريكاتورية المفضوحة. هذا وينبغي التمييز بين أصناف من القائمين بالتعميم المبتذل للنشر، وذلك حسب نواياهم، وإلا فحسب النتائج التي يصلون إليها؛ وكلهم طبعا يريدون على السواء نشر الأفكار التي يعرضونها بأوسع ما يمكن، غير أنّ دوافعهم يمكن أن تكون متباينة جداً. ومن جانب آخر، يوجد أناس يقومون بالدعاية ولا شك في سلامة طويتهم، لكن نفس موقفهم يبرهن على قصر فهمهم للمبادئ والتعاليم الأصيلة القويمة. وزيادة على هذا، وحتى في حدود ما يدخل ضمن فهمهم، فإنّ لوازم الدعاية تجرّهم حتما إلى التكيّف دوما مع عقلية من يتوجّهون إليهم؛ وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بتقليص لأبعاد الحقيقة، لاسيّما إذا كان المقصود هو جمهور غربي "متوسط" المستوى الفكري. والأغرب أن موقفهم هذا يعبر عن ضرورة ملحّة بالنسبة إليهم بحيث يصبح من الظلم تماما اتهامهم بالتشويه العمدي للحقيقة. ومن ناحية أخرى، يوجد من بين أولئك، الذين لا يهتمون في الصميم بالمذاهب والتعاليم العرفانية، لكنهم بمشاهدتهم الحُظوة التي تتمتّع بها هذه الأمور في وسط عريض، يرون أنّ من الأليق استغلال هذه "المودة"، فجعلوا منها مشروعا تجارياً حقيقيا؛ وهؤلاء هم أكثر "انتقائية" من الذين قبلهم، وينشرون بلا تمييز كل ما يبدو لهم أن طبيعته تُلبي أذواق نوع من "الزبائن"، وهذا هو طبعا شغلهم الرئيسي، حتى إن ظنّوا لزوم التظاهر بقسط من ادعاءات التأييد للـ "روحانية". لا جرم أنْ لا رغبة لنا في ذكر أيّ اسم، لكننا نظنّ بأن الكثير من قرائنا يمكن أن يجدوا بيُسر بأنفسهم بعض الأمثلة لكل من الحالتين؛ ونحن لا نتكلم هنا عن مجرد الدجالين، الموجودين بالخصوص من بين المتنسبين المزيفين لأهل العلم الباطني، والذين يخدعون الجمهور عمدا، بعرض بدعهم التي اختلقوها تحت عناوين مذاهب أصيلة، هم يجهلونها تماما، وبذلك يساهمون في مزيد من الخلط واللُبس في فكر هذا الجمهور المسكين.

والأسوأ في كل هذا، ما عدا الأفكار الخاطئة أو "المفرطة في التبسيط" التي تنشر هكذا حول المذاهب التراثية، هو أنّ الكثير من الناس لا يعرفون حتى كيفية التمييز بين عمل

القائمين بالنشر المعمم من كل صنف، وبين عرض هو بالعكس مستقل عن كل اهتمام بما يُعجب الجمهور أو بتنازل ليكون في متناوله؛ فهم يجعلون كل ذلك في نفس المستوى، إلى حد عزو نفس المقاصد للجميع، رغم تباعد بعضها عن البعض إلى أقصى حدّ. ونحن هنا في موقفهم هذا أمام مجرد الغباوة الخالصة، لكن أحيانا يعود الأمر إلى سوء النية، أو أنّ الأرجح هو خليط من الاثنين معا؛ وبالفعل، لنأخذ مثالا يتعلق بنا مباشرة، وهو أننا شرحنا بوضوح تام، كل ما سنحت لنا الفرصة، ما هي الأسباب التي تجعلنا بكل إصرار ضدّ كل دعاية، وكذلك ضدّ كل تعميم مبتذل للنشر، كما أكدنا مرارا اعتراضنا على مزاعم البعض الذين، رغم ذلك، ادّعوا أنّ لدينا مقاصد دعائية، ثم نرى نفس هؤلاء الأشخاص أو أمثالهم يردّدون بدون انقطاع نفس الفرية، فكيف يمكن حينئذ الاعتراف بصدقهم ونزاهتهم؟ وعلى أيّ حال، حتى إن لم يوجد لديهم أيّ فهم، وبقي عندهم ولو قليلا من المنطق، فإنّنا نطلب منهم إخبارنا عن الفائدة التي يمكن أن نجنيها في محاولة إقناع أيّ كان بحقيقة هذا المفهوم أو ذاك؛ ونحن على يقين بأنّهم لن يجدوا أبداً أدنى جواب قريب من المقبول عن هذا السؤال. وبالفعل، فمن بين مروّجي الدعوات والتعميم المبتذل للنشر، يوجد من هم هكذا بفعل عاطفة في غير محلّها، وآخرون يقومون بذلك لأنهم يكتسبون فائدة مادية؛ ومن البديهي بجلاء أنّ الكيفية نفسها التي نعرض بها المذاهب، تجعل كلا من هذين الدافعين لا وجود له عندنا بتاتا ولو بأدنى قسط؛ وحتى لو افترضنا بأنّنا في يوم من الأيام عنّ لنا القيام بدعوة ما، لكان من الضروري اتخاذ موقف معاكس تماما للموقف المبدئي العقيدي الصارم الذي يرفض أيّ تنازل، وهو الموقف الذي لم نحد عنه على الدوام. ولا نريد مزيداً من الإلحاح في هذا الموضوع، غير أنّه بمشاهدة التزايد المتفاقم للتهجمات الأشد عُتوّاً والأدنى تبريرا، من شتى الجهات منذ عهد قريب، بدا لنا من الضروري ضبط الأمور مرة أخرى، رغم تعرضنا بهذا للوم لكوننا غالبا ما نعيد مرارا ما سبق وأن ذكرناه.

الباب الثاني

الميتافيزيقا (علم ما وراء الطبيعة) والحوار الاستدلالي (الديالكتيك)

بلغنا أخيرا مقال بدا لنا جديرا بشدّ الانتباه، لاشتماله على بعض الأخطاء الجلية، ووضوحها يكافئ مدى انعدام الفهم الذي وصل إليه كاتبه[1]. ولا جرم أنه من الجائز التبسّم عندما نقرأ بأنّ الذين "لديهم بعض التجربة في المعرفة الميتافيزيقية" (وكما يظهر يدرج الكاتب نفسه معهم، في الوقت الذي ينفي ذلك عنا بقحّة حادة، كما لو كان بإمكانه الاطلاع على حقيقة هذا الأمر) لا يجدون في ما كتبناه سوى "توضيحات في التصوّرات المعنوية تتميز بالدقة" غير أنّها "من نمط مقالي محض" و"بيانات يمكن أن تكون مفيدة كتمهيد، لكنها من الناحية العملية والمنهجية، لا تتجاوزعالم الألفاظ بخطوة واحدة نحو الكلي". لا جرم أنّ المعاصرين لنا متعودون على الوقوف مع الظواهر الخارجية إلى حدّ أنّه يُخشى على أكثرهم ارتكاب مثل هذه الأخطاء في التقدير؛ وعندما نراهم يرتكبونها بالفعل حتى مع مرجعيات تراثية مثل "شانكاراشاريا" ((هو أشهر مجددي التراث الهندوسي الأصيل المتمحور حول التوحيد الخالص والتحقق به، عاش في الهند بين القرنين الثامن والتاسع الميلادي)) على سبيل المثال، فلا داعي طبعا للدهشة، والدوافع أكثر لأن يقفوا تجاهنا نفس الموقف، بأخذهم "القشر" بدلا من "اللب". وعلى أيّ حال، بودّنا أن نعلم كيف يمكن التعبير عن حقيقة من أيّ نوع كانت بدون أن تُستعمل الكلمات (إلا في حالة الصور الرمزية الخالصة التي لا دخل لها هنا) وفي شكل غير شكل "الحوار" أي في الجملة الشكل المقالي الاستدلالي الذي تفرضه الضرورات نفسها في كل خطاب إنساني؛ وأيضاً، كيف يمكن لأيّ عرض كلامي، سواء كان مكتوباً أو شفاهيا، نظرا لما يُراد منه، أن يكون أكثر من "تمهيد مفيد"؛ ومع هذا يبدو لنا بأنّنا ألححنا بما فيه الكفاية

[1] "ماسيمو سكاليجارو"، علم الباطن الحديث، مقال نشر في العدد الأول من المجلة الإيطالية "أمبريوم" (ماي 1950).– عبارة "علم الباطن الحديث" تتضمن في نفسها سبقا دلالة ((على تهافتها))، أولا: لأنها متناقضة في نفس كلماتها، ثم لأنّ من البديهي أن لا وجود لأي شيء "حديث" في كل ما كتبناه، إذ هو بالعكس، بجميع الاعتبارات معاكس بالضبط للعقلية الحديثة.

على الطابع التحضيري بالأساس لكل معرفة نظرية، وهي الوحيدة طبعا التي يمكن نيلها بدراسة مثل ذلك العرض؛ وهذا لا يعني بتاتا أنّها بطابعها التمهيدي وفي حدود ما، ليست ضرورية لازمة لكل الذين يرغبون في السير بعدها نحو الأهمّ. ولتجنّب كل لبس، نضيف على التو، أنّ بعكس ما قيل عن فقرات من كتابنا "نظرات حول التربية الروحية"، لم نسمع أبدا من أي جهة التعبير عن أيّ شيء يتعلق بـ "تجربتنا الداخلية" التي لا تعني أحدا ولا يمكن أن تهم أحدا، كما هو الشأن، فوق ذلك، مع كل "تجربة داخلية" لأيّ شخص، إذ هي بحكم نفس طبيعتها لا يمكن للغير الاطلاع عليها.

ويبدو أنّ الكاتب لا يكاد يفهم، في الصميم، ما تعنيه عندنا كلمة "ميتافيزيقا" نفسها، وفهمه أقل للمعنى الذي نعطيه لكلمة "البصيرة الخالصة" التي يريد أن يجرّدها – حسبما يبدو- من كل طابع "علوي مفارق"؛ وهذا يستلزم الخلط المُشين بين "البصيرة الخالصة" ((كما هي عند الصفوة من أهل الحق تعالى)) والعقل المفكر المعتاد ((المشترك بين جميع الناس))، وهذا القصور في الفهم له علاقة بالخطأ المرتكب في شأن "الحوار المقالي الاستدلالي" كما هو عليه في مكتوباتنا (بل يمكن القول: كما هوعليه في كل تأليف يتعلق بنفس الميدان)، ويبرز بوضوح عندما يعلن بأنّ "الغاية القصوى لما قدّمناه" في مكتوباتنا التي يتكلم عنها بوثوق لا يبرره قصور فهمه، تكمن في "شفافية عقلية غير مُعترف بها كما هي عليه، وفي حدود لاتزال (بشرية)، ونراها موظفة عندما نأخذ هذه الشفافية على أنّها هي التربية الروحية الفعلية". وأمام هذه المزاعم، لا بدّ أن نكرر مرة أخرى، بكل وضوح ممكن، أنّه لا فرق إطلاقا بين المعرفة الخالصة العلوية المفارقة (التي بوصفها هذا، هي بعكس المعرفة العقلية، ليست "فكرا" ولا تنعت بـ "البشرية") أو المعرفة الميتافيزيقية الفعلية (لا النظرية فقط) وبين التحقق الروحي الأصيل، كما لا فرق إطلاقا بين العرفان الخالص والروحانية الحقيقية.

وحينئذ نفهم لماذا ظنّ الكاتب لزوم الحديث، وبإلحاح، على "الفكر" المنسوب إلينا تخصيصا، أي على ما يجب اعتباره بكل دقة أمرا معدوما، أو على أيّ حال لا دخل له أصلا في كل ما كتبناه، حيث لم نقحم فيه من ذلك أدنى نصيب بتاتا؛ إذ كل ما كتبناه يقتصر حصرا على عرض المعطيات التراثية ((العرفانية والروحية الأصيلة))، وليس فيها شيء من

عندنا ما عدا التعبير؛ وفوق هذا، فإنّ نفس هذه المعطيات لم تكن قطعا نتيجة "فكر" ما، وهذا بمقتضى طابعها التراثي الذي يستلزم بالأساس أصلا متعال عن الفردية و "غير بشري" ((أي نابع من الوحي الإلهي على أنبيائه)). وربما يظهر خطؤه بأوضح كيفية عندما يزعم أننا "أدركنا فكرياً" مفهوم اللامتناهي، وهذا مستحيل تماما ((إذ لا سبيل لتحقيقه بالفكر قطعا))؛ والحق يقال، أننا لم "ندركه" لا فكريا ولا بأي كيفية أخرى، لأنّ هذا المفهوم لا يمكن التحقق به إلا باستبصار مباشر يرجع - ونكرره مرة أخرى - إلى مجال الروحانية الخالصة (وعبارة "مفهوم اللامتناهي" لا يمكن استعمالها في مثل هذه الحالة إلا بشرط تجريدها من معناها المنحصر في المستوى "البسيكولوجي" أي النفساني، الذي أضفاه عليه الحداثيون)؛ وما عدا هذا، ما هي إلا وسائل معدة لتحضير المؤهلين إلى ذلك الاستبصار، وهم طبعا لا ينالون أي نتيجة فعلية ما داموا يستعملون "الفكر" من خلال تلك الوسائل، كما أنّ من يفكر ويستدل على ما يسمى عادة بـ "الحجج على وجود الله تعالى"، لم يصل بعد إلى معرفة الألوهية معرفة فعلية.

والذي ينبغي أن يُعلم بوضوح هو أنّ "التصورات" من حيث هي، لاسيّما "المجرّدات" منها، لا تهمنا بتاتا، وبكل طمأنينة نترك جميع هذه الانشغالات الفكرية للفلاسفة و"المفكرين" الآخرين[1] (ومن البديهي أنّ هذا ينطبق على جميع من هم مثلنا، أي الذين لم يحيدوا عن الالتزام بوجهة النظر التراثيةالأصيلة الكاملة). غير أنه إذا وجدنا أنفسنا مضطرين لعرض أمور هي في الواقع من نمط مختلف تماما، وبلغة غربية تخصيصا، فإنّنا حقا لا نرى كيف يمكن الاستغناء عن توظيف كلمات أغلبها لا يعبّر بالفعل في الاستعمال المعتاد، إلا على مجرّد تصورات، حيث لا وجود لغيرها في المتناول[2]؛ وإذا عجز البعض عن فهم النُقلة التي ينبغي القيام بها في مثل هذه الحالات للنفوذ إلى "غاية المعنى المقصود" فليس في استطاعتنا أن نفعل شيئا مع الأسف. وأمّا السعي للعثور في ما كتبناه على علامات تدل على "انحصار معرفتنا

[1] بالنسبة إلينا، النموذج نفسه للـ "مفكّر" بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة هو "ديكارت"؛ ومن لم يتجاوز هذا الوصف لا يمكن بالفعل إلا أن ينتهي إلى "العقلانية"، حيث أنه عاجز عن تجاوز توظيف الملكات الفردية والبشرية بحصر المعنى، وبالتالي فهو بالضرورة يجهل كل ما لا يمكنها إدراكه، وهذا يعني أنّه لا يمكن أن يكون إلا "عديم الدراية" بكل ما ينتمي إلى المجال الميتافيزيقي والعلوي المفارق.

[2] تُستثنى هنا الكلمات التي تعود في البدء إلى المصطلحات التراثية فقط، وهي التي يكفي طبعا أن يعاد إليها معناها الأول.

الخاصة" فهذا لا يستحق حتى الالتفات إليه، لأنّ المقصود ليس شخصنا "نحن"، ولأنّ عرضنا لا يتعلق أصلاً بأي شخص معيّن، وإنّما يرجع بكامله إلى حقائق من طراز تراثي (وإذا لم نفلح أحياناً في جعل هذا الطابع بديهياً بوضوح تام، فإنّ ذلك يعود إلى عوائق التعبير)[1]. وهذا الموقف يذكرنا بحال الذين يتخيّلون أنّ ما تم الامتناع طوعا عن الكلام حوله هو من الأمور التي لا تُعلم ولا تُفهم!

أمّا ما يتعلق بـ "الأسلوب المقالي الاستدلالي في العلم الباطني"، فلا يمكن أن يكون لهذه العبارة معنى مقبولا إلا إذا كان المقصود أسلوبا موظفا في خدمة العلم الباطني، كوسيلة خارجية مستعملة لتبليغ ما فيه، ويكون قابلا للتعبير عنه لفظيا، مع العلم بأنّ مثل هذا التعبير غير واف بالغرض، لاسيّما في المجال الميتافيزيقي الخالص، من حيث صياغته بكلمات "بشرية". وذلك الأسلوب ما هو في الجملة إلا توظيف وتطبيق عملي للمنطق[2]؛ وبديهي أنّه بمجرد إرادة النطق، لا يمكن أن نفعل سوى التقيد بقواعد المنطق، وهذا بالتأكيد لا يعني الاعتقاد أنّ الحقائق التي نعبّر عنها هي في نفسها خاضعة لهذه القواعد، كما أنّ اضطرار الرسام لرسم صورة شيء ذي أبعاد ثلاثة على مساحة ليست لها سوى بُعدين، لا يدل على جهله بوجود البُعد الثالث. والمنطق (La logique) يهيمن حقيقة على كل ما يندرج ضمن العقل، وهو مجاله المخصوص به تحديدا، حسبما يدل عليه اسمه نفسه؛ إلا أنّ كل ما هو من طراز "فوق فردي"، وبالتالي "فوق عقلي"، هو بالعكس منفلت بالطبع عن ميدانه، ولا يمكن للأعلى أن يخضع للأدنى؛ وإزاء حقائق من هذا المستوى الأعلى، لا يمكن للمنطق أن يتدخّل

---

(1) في هذا السياق نقول بأننا دائما تأسفنا من كون عوائد العصر الراهن لا تسمح لنا من إظهار كُتبنا بدون التعريف بكاتبها، إذ لو حصل ذلك لما أُتيح للبعض على أيّ حال أن يكتبوا الكثير من الحماقات، ولاسترحنا نحن في الكثير من الأحيان من عناء ملاحظتها وتقييمها.

(2) كلمة "أسلوب الحوار المقالي الاستدلالي" نأخذها طبعا بمعناها الأصلي الذي كان لها عند أفلاطون وأرسطو مثلا، وبدون أن نلتفت بتاتا إلى المفاهيم الخاصة التي غالبا ما أعطيت لها في العصر الراهن، وجميعها متفرعة بكيفية تزيد أو تنقص من فلسفة هيجل.

إلا بكيفية عرضية تماما، ومن حيث أن التعبير عنها بكيفية برهانية أو "استدلالية" تشكّل نوعا من "النزول" إلى المستوى الفردي، وبدونه تبقى تلك الحقائق مستعصية تماما عن التبليغ[1].

وفي تناقض عجيب، ناجم عن مجرد انعدام للفهم، يلومنا الكاتب على أننا بدون إدراك منا واقفون عندما هو "عقلي" (أو "ذهني")، وفي نفس الوقت يبدو بالخصوص متحرجا لأننا تكلمنا عن "العدول عن ما يولّده الذهن (من تصورات شخصية)". وما يقوله في هذا الموضوع مبهم جداً، غير أنه يبدو رافضا لاعتبار إمكانية تجاوز حدود الفردية، والتحقق الروحي يقتصر عنده، إذا أمكن القول، على نوع من "الارتفاع" للفردية ((أو السموّ بها))، إذ يزعم أنّ "الفرد في ذاته، يميل إلى العثور، على منبعه الأول"، وهذا بالتحديد أمر مستحيل بالنسبة للفرد كما هو عليه، لأنّ من البديهي أنّه لا يمكنه أن يتجاوز نفسه بوسائله الذاتية. ولو كان هذا "المنبع الأول" من نمط فردي، لأمسى هو أيضا أمرا نسبيا بلا ريب. ولو كان الكائن الذي هو فرد إنساني في إحدى مراتب الظهور، كما ذكره هذا الكاتب، لما عثر على أيّ وسيلة ينعتق بها من أوضاع حالته هذه؛ وما دام لم ينعتق منها فعليا، أي لم يزل بعد فردا حسب الظواهر (ولا ينبغي أن ننسى بأنّ هذه الظواهر، بالنسبة لوعيه الحالي الحاضر، تتخالل مع حقيقته نفسها، إذ كل ما يمكنه أن يدركه من ذاته هو تلك الظواهر عينها)، فإن كل ما هو بالنسبة إليه ضروري ليتجاوزها لا يمكن أن يظهر له إلا بصفته أمراً "خارجياً"[2]؛ وذلك لأنه لم يصل بعد إلى المرحلة التي تزول فيها مشروعية التمييز بين "الداخلي" و "الخارجي". وكل تصور يتجه إلى إنكار هذه الحقائق التي لا مراء فيها، لا يمكن أن يكون سوى إحدى

---

(1) لن نلحّ على اللوم الموجه إلينا لأننا تكلمنا "وكأنّ السموّ العلوي المفارق منفصل عن الواقع المنعوت بالخارجي"؛ فلو اطّلع الكاتب على ما قلناه خصوصا حول التحقق بالرجوع" ((الذي يتحقق به السالك بعد التحقق بالعروج))، أو لو أنه فهمه،لأعفى نفسه من هذا الانتقاد؛ وهذا لا يمنع بطبيعة الحال من أنّ ذلك الانفصال موجود حقا "في مستواه الخاص" الذي هو مرتبة الوجود الحادث العرضي، ولا يزول زوالا تاما إلا عند من تجاوز هذا الوجود وانعتق نهائيا من أوضاعه المقيّدة؛ وكيفما كان تفكير هذا الكاتب، فمن اللازم دوما معرفة وضع كل شيء في مكانه الصحيح وفي مرتبته المضبوطة من الواقع؛ وهذه الأمور ليست بالتأكيد توضيحات من "النمط المقالي الاستدلالي الخالص".

(2) لا نظن أن من المفيد كثيرا التذكير هنا بأنّ التربية الروحية تأخذ بطبيعة الحال الكائن كما هو عليه في وضعه الحاضر لتوفر له وسائل تجاوزه، ولهذا فإن هذه الوسائل تبدو في البداية كأنها "خارجية".

مظاهر الفردانية الحديثة، مهما كانت في هذا الصدد توهمات المقرّين بذلك التصوّر[1]؛ وكدليل على هذا الذي ذكرناه: الحالة التي نعالجها الآن، فإنّ النتائج التي تصل إليها في النهاية، تكافئ في الواقع النفي للتراث الأصيل وللتربية الروحية القويمة، بذريعة رفض أيّ لجوء لوسائل "خارجية" لنيل التحقق الروحي.

وتلك النتائج التي وصل إليها الكاتب هي التي بقي علينا فحصها الآن؛ وعلى أيّ حال ينبغي هنا أن نورد هذه الفقرة بتمامها، وهي التي يقول فيها: "في التشكيلة الداخلية للإنسان الحديث، يوجد شرخ يجعله يرى التراث كمجموعة قوانين مذهبية وشعائرية خارجية لا كتيار للحياة "فوق البشرية" يدعوه لينغمر فيه حتى يحيا من جديد ((الحياة الحقيقية))؛ وفي الإنسان الحديث يترعرع الخطأ الذي يفصل المتعالي السامي المفارق عن عالم الحواس، فيتوهم أنّ هذا الأخير خال من حضور الألوهية؛ وبالتالي فاللقاء مع الألوهية، والرجوع عندها، لا يمكن أن يتحقق بواسطة شكل من التربية سبق العهد الذي أمسى فيه مثل ذلك الخطأ أمرا واقعا". نحن أيضا موافقون تماما على أنّ هذا بالفعل من أخطر الأخطاء، وأنّ هذا الخطأ الذي يميّز بالتحديد وجهة النظر العامية الدونية الغافلة، هو الذي طبع العقلية الحديثة نفسها إلى حدّ الملازمة الدائمة التي لا تقبل الانفصال؛ ولا وجود لأيّ أمل في التحرر من هذه العقلية بالنسبة للخاضعين لهيمنتها؛ ومن الطبيعي أنّ ذلك الخطأ يمثل في وجهة نظر التربية الروحية "عدم أهلية" يستعصي تجاوزه؛ ولهذا فإنّ "الإنسان الحديث"، عاجز حقا عن تلقي هذه التربية، أو عن الوصول إلى التربية الفعلية على أيّ حال؛ لكن ينبغي أن نضيف بأنّه يوجد مع ذلك حالات نادرة خارجة عن هذا التعميم، حيث رغم كل شيء، لا يزال يوجد حالياً، حتى في الغرب، أناس، بمقتضى "جبلّتهم الداخلية" ليسوا "أناسا حداثيين" ويستطيعون فهم ما هو عليه جوهر التراث الأصيل، ويرفضون اعتبار خطأ النظرة الدونية الغافلة أمرا واقعاً لا مناص من قبوله؛ وهؤلاء هم الذين اقتصر عليهم توجّهنا على الدوام. لكن ليس

---

[1] يوجد حاليا أناس كثيرون يظنون أنفسهم بصدق أنهم "مضادون للحداثة"، ولكنهم رغم هذا ليسوا بأقلّ من غيرهم في تأثرهم العميق بالعقلية الحديثة؛ وليس هذا سوى مثال واحد من بين ما لا يُحصى من أمثلة الالتباس والفوضى المهيمنة في كل مكان في عصرنا الراهن.

هذا هو كل ما في الأمر، فالكاتب بعد ذلك يسقط في تناقض، لأنه يبدو كأنه يريد أن يظهر كـ "تقدم" ما اعترف به في البداية أنه خطأ؛ ولنورد مرة أخرى عباراته التي يقول فيها: "إخضاع الناس للانبهار بسراب التراث وبتنظيم "قويم" يبلّغ التربية الروحية العرفانية، يعني شلّ تلك الإمكانية للتحرر والسعي للانعتاق، التي تكمن بالتحديد، بالنسبة للإنسان الحالي، في كونه أدرك غاية درجات المعرفة، وأصبح واعيا إلى حدّ زوال تأثره بفاعلية الأرباب، والمتلقين للوحي الإلهي، والأساطير ((الرمزية)) وكيفيات التبليغ الروحاني".

فلا شك أنّ هذا الكلام يدل على عدم معرفة بالوضع الحقيقي؛ فالإنسان لم يكن في يوم من الأيام أبعد عن "غاية درجات المعرفة" كبعده عنها في العصر الراهن إلا إذا اعتبرنا هذه الدرجات دركات في الاتجاه الهابط؛ وإن وصل الإنسان بالفعل إلى حدّ فقدت فيه الفعاليات التي عدّدها كل تأثير عليه، فليس لكونه صعد إلى منتهى العلوّ، وإنّما بالعكس لأنه سقط إلى الحضيض الأسفل؛ والدليل على هذا أنّنا نشهد كبديل عن تلك الفعاليات، تزييفات لها كثيرة حلّت محلّها، غلظها يزيد أو ينقص، وتؤثر بالفعل على "الإنسان الحديث" فينقاد لها إلى أن يبلغ به الاختلال مداه. هذا ويكثر الكلام حول "الاستقلالية" و"التمتع بالحرية" إلى غير ذلك من العبارات بمفهومها الفردي المحض على الدوام؛ لكن يُنسى أو بالأحرى يُجهل أن التحرر الحقيقي لا يتحقق إلا بالانعتاق من القيود الملازمة للوضع الفردي، وإذا فُقدت إرادة الإصغاء إلى القول بضرورة التبليغ القويم للتربية الروحية والتنظيمات التراثية السوية، كيف يُظن بالحالة المماثلة لها تماما، وهي حالة رجل على وشك الغرق، ويرفض مساعدة من يسعى لإنقاذه بحجة أنّه "خارجي" عنه؟ وشئنا أم أبينا، فإنّ الحقيقة التي لا تمتّ بصلة إلى أيّ "جدلية" كانت، هي أنّ خارج الارتباط بتنظيم تراثي قويم، لا وجود لتربية روحية صحيحة، وبدون هذه التربية الممهدة المحضرة يستحيل الحصول على أي تحقق ميتافيزيقي؛ وهذه القواعد الأساسية ليست "سراباً"، ولا "تخيّلا "مثالياً"، وليست أيضا "نظريات فكرية" لا طائل وراءها، وإنما هي حقائق في غاية الواقعية. ولا شك أنّ هذا المعترض علينا سيكرر مرة أخرى بأنّ كل ما نكتبه لا يخرجه عن "عالم الألفاظ"؛ وهذا في منتهى البداهة، بحكم ما هي عليه الوقائع نفسها، ويمكن تطبيق قوله هذا على ما يكتبه هو نفسه، إلا أنه يوجد على كل حال

فارق جوهري، وهو أنّ كلماته، عند من يدرك "غاية مغزاها" لا تترجم عن شيء سوى الموقف العقلي لشخص عامي متهافت، مهما كانت قناعته أنّه بعكس هذا الوصف، ورجاؤنا منه أن لا يعتقد بأنّ في هذا إهانة له من طرفنا، وإنّما هو تعبير "تقني" عن واقع حاصل مشهود.

الباب الثالث

مرض الهلع

في بعض الأوساط، أمسى من العادة الجارية اليوم، الكلام عن "القلق النفسي الميتافيزيقي"؛ بل حتى عن "الهلع الميتافيزيقي"؛ وهذه العبارات، هي طبعا خُلف من القول، وهي مرة أخرى دليل على الفوضى الفكرية لعصرنا؛ لكن كما هو الوضع في الحالات المماثلة: يمكن أن يكون من المفيد البحث عن تحديد ما يوجد وراء هذه الأخطاء، والتدقيق في ما يستلزمه هذا التعسف في التعبير. ومن الواضح أنّ الذين يستعملونه ليس لهم أدنى فكرة عن ما هي عليه الميتافيزيقا الحقيقية؛ لكن هل بالإمكان أيضا أن نتساءل لماذا يريدون نقل ألفاظ القلق والهلع إلى المفهوم الذي يتصوّرونه لهذا المجال المجهول عندهم، بدلا من أيّ ألفاظ أخرى لا تكون في غير محلّها بدون زيادة أو نقصان. لا شك أنّ السبب الأول، أو الأكثر مباشرة،في هذا، يتمثل في كون هذه الألفاظ تعبّر عن المشاعر التي تميّز عصرنا الحاضر تخصيصا؛ والهيمنة التي اكتسبتها يمكن تفهّمها، بل يمكن حتى أن تُعتبر مشروعة من حيثية ما، لو اقتصرت على ميدان الحوادث العارضة، لأنّ لها ما يبرّرها تماما، بحكم حالة اللاتوازن والاضطراب لجميع الأشياء؛ وهي حالة يتزايد تفاقمها باستمرار، ولا تعطي بالتأكيد شعورا بالأمن لمن يعيشون في عالم بلغ به القلق إلى هذا الحدّ. وإذا كان في هذه المشاعر عرض مرضي، فلأنّ الوضع المُسبّب والمغذي لها هو نفسه غير سويّ وفوضوي. لكن هذا كله، ما هو في الجملة إلا مجرد تفسير للواقع، ولا يوضح بما فيه الكفاية اختراق نفس هذه المشاعر للمجال العرفاني السامي، أو على أيّ حال لما يُزعم أنه يحل محل هذا المجال عند المعاصرين لنا؛ وهذا الاختراق يدل على أنّ المرض في الواقع أعمق، وأنّه لا بدّ هنا من وجود أمر يتعلق بجملة الانحراف العقلي للعالم الحديث.

وفي هذا الصدد، يمكن في البداية ملاحظة أنّ قلق المحدثين الدائم ليس سوى أحد أشكال هذا الاحتياج للإثارة وعدم الاستقرار الذي كثيرا ما ندّدنا به، وهو احتياج يُترجم في

المستوى الذهني بالتهافت على البحث من أجل البحث، أي بدلا من أن يجد غايته في المعرفة كما هو الحال في الوضع السوي، هو يستمرّ بلا حدّ ولا يوصل في الحقيقة إلى شيء، ويتواصل القيام به بدون أي قصد لبلوغ حقيقة لا يؤمن جُلّ المعاصرين لنا حتّى بوجودها. نحن نقبل بأنّ نمطا من القلق يمكن أن يكون مشروعا عند نقطة انطلاق أيّ بحث، كدافع محرّض لنفس هذا البحث، إذ من البديهي أنّ الشخص الراضي بجهله، يمكث فيه على الدوام ولا يسعى بتاتا للخروج منه؛ غير أنّ من الأولى إعطاء اسم آخر لهذا النوع من القلق الفكري: إنّه في الواقع ليس سوى تلك "الفضولية" (أو "حبّ الاطلاع") التي هي، كما يقول عنها أرسطو، بداية العلم، ولا علاقة لها طبعا مع مقاصد تطبيقية بحتة، تلك المقاصد التي يريد أنصار المذهب "التجريبي" و"الذرائعي" (أو "البراغماتي") أن يُرجعوا إليها كل معرفة إنسانية؛ على أنّه في كل الحالات، سواءً يُسمى ذلك قلقا أو حبّ اطلاع، فإنّه لا يبقى لوجوده ولا لاستمراره أيّ مبرر بأي كيفية كانت، بمجرد وصول البحث إلى هدفه، أي بمجرد إدراك المعرفة، مهما كان طرازها ومهما كانت مرتبتها؛ وأمّا إذا كان المقصود المعرفة المُثلى كما عليه في المجال الميتافيزيقي، فالدواعي أكثر لحتمية زوال ذلك القلق بكيفية تامة ونهائية. إذن، فتصوّر قلق بلا غاية ينتهي عندها، وبالتالي لا ينشل الإنسان من جاهليته، قد يكون علامة على نوع من الـ"لا أدرية" ((أي المذهب الفلسفي الذي يرفض الاعتقاد بإمكانية معرفة حقائق الأشياء)) بكيفية غير واعية تزيد أو تنقص في كثير من الحالات، لكنها مع هذا حاصلة في الواقع بلا ريب. والكلام عن "القلق الميتافيزيقي" يكافئ في الصميم، شئنا أم أبينا، إمّا عدم الاعتراف بالمعرفة الميتافيزيقية ذاتها، وإما على أيّ حال إعلان العجز عن نيل هذه المعرفة، ولا يوجد في الواقع فرق كبير بين الاحتمالين. وعندما تكون هذه الـ"لا أدرية" غير واعية بما هي عليه، يصحبها عادة وهم يتمثل في اعتبار ما ليس بميتافزيقي أصلا، بل ما لا ينتمي إلى أيّ درجة عرفانية مقبولة ولو على أدنى مستوى، على أنّه ميتافيزيقي؛ ونعني بهذا "الميتافيزيقا المزيفة"، كما هي عند الفلاسفة المحدثين، وهي التي تعجز فعلا عن إزالة أدنى قلق، بمقتضى أنّها ليست معرفة حقيقية، وبالعكس لا يمكن لها إلا تنمية الفوضى الفكرية والتباس المفاهيم عند من يأخذونها مأخذ الجدّ، بحيث تجعل من جهلهم داء عضالا لا أمل في شفائه ((ما

داموا متشبثين بها))؛ وفي هذا الموضوع، كما هو الحال في أيّ وجهة نظر أخرى، المعرفة الزائفة هي بالتأكيد أدهى وأخطر من مجرد الجهل الطبيعي.

والبعض كما ذكرنا، لا يقتصر على الكلام عن "القلق"، وإنّما يذهب حتى إلى ما هو أخطر، ويعبّر عن موقف ربما يكون معاكسا للمعرفة الميتافيزيقية بكيفية أوضح إن أمكن مثل هذا، وهو الحديث عن "الهلع"؛ والشعوران مترابطان بكيفية تزيد أو تنقص، من حيث أنّ كل واحد منهما متجذر في الجهل. والهلع، بالفعل، ما هو إلا شكل حادّ، أو إذا صحّ القول، شكل "مزمن" للخوف. والحال أنّ الإنسان منساق بطبيعته إلى الشعور بالخوف أمام ما لا يعرفه أو لا يفهمه؛ والخوف نفسه يصير عائقا يمنعه من التغلب على جهله، لأنّه يقوده إلى الابتعاد عن المتسبّب في هذا الشعور، بينما لا وجود في الحقيقة لهذا السبب إلا في داخل نفسه؛ بل إنّ ردّ الفعل السالب هذا، كثيرا ما يتبعه كُره حقيقي تجاه ذلك المجهول، خاصة إذا استشعر صاحبه بكيفية متفاوتة الغموض، بأنّ ذلك المجهول هو أمر يتجاوز قدرات فهمه الحاضرة. بيد أنّه إذا أمكن للجهل أن يتلاشى، فإنّ الخوف حينئذ يزول فورا، كما يدلّ عليه المثال المشهورلمن ظن أن الحبل ثعبانا؛ فالخوف إذن، وبالتالي الهلع الذي ليس سوى إحدى حالاته الخاصة، لا ينسجم مع المعرفة؛ ولو اتفق وقوعه بدرجة لا يمكن حقا التخلص منها، فإنّ حصول المعرفة يمسي حينئذ مستحيلاً، حتى في غياب أيّ مانع آخر ملازم لطبيعة الشخص. وفي هذا الوضع يمكن إذن الكلام، لا عن "هلع ميتافيزيقي"، وإنما عن هلع يقوم حقا، إذا صحّ التعبير، بدور "حارس العتبة" تبعا لعبارة الهرمسيين، أي أنّه يمنع الشخص من النفوذ إلى مجال المعرفة الميتافيزيقية.

وينبغي أيضا بكيفية أتم شرح كيف ينتج الخوف من الجهل، خاصة وأنه منذ عهد قريب أتيحت لنا في هذا الموضوع فرصة مشاهدة خطأ عجيب، يتمثل في إرجاع أصل الخوف إلى شعور بالعزلة، وهذا في مقال يعتمد على التعاليم الفيدنتية ((نسبة إلى الفيدنتا، أهم الكتب الهندوسية المقدسة))، بينما هي بالعكس تنصّ بصراحة أنّ الخوف يعود إلى شعور بالثنائية. وبالفعل، لو أنّ كائنا انفرد وحده حقا في عزلة، فمن أي شيء حينئذ يمكن أن يخاف؟ ربما يُجاب بأنّ بالإمكان خوفه من شيء يوجد في ذاته هو؛ لكن هذا يستلزم أنّ في

وضعه الحاضر، توجد عناصر منفلتة عن فهمه الخاص، وبالتالي وجود كثرة غير موحّدة؛ وكونه منفرد في عزلته أو غير منفرد لا يغير شيئا ولا دخل له بتاتا في هذه الحالة. ومن ناحية أخرى، لتبرير تفسير أصل الخوف بالشعور بالعزلة، لا يمكن قبول الاستشهاد بالخوف الغريزي الذي يشعر به في الظلمة كثير من الناس، خاصة الأطفال؛ فهذا الخوف ينجم في الواقع من توجّس حضور أشياء في الظلمة غير مرئية، فهي إذن مجهولة وبالتالي مرعبة لهذا السبب نفسه؛ ولو اعتُبرت الظلمة بالعكس خالية من كل حضور مجهول، لما تعلق الخوف بشيء ولما نجم أصلا. والصحيح هو أنّ الكائن الذي يشعر بالخوف يلجأ للانعزال ليتخلص بالتحديد من ذلك الخوف؛ فهو يتخذ موقفا سالبا، وينطوي على نفسه، كأنّه بهذا يتجنّب كل اتصال ممكن مع ما يُرعبه، ومن هنا ينشأ بلا شك الإحساس بالبرودة وبأعراض فيزيولوجية أخرى تصاحب عادة الخوف؛ إلا أنّ هذا النوع من الدفاع العفوي (اللاإرادي) غير فعّال، فمن البديهي أن الخائف، مهما فعل، لا يمكنه أن ينعزل حقيقة عن الوسط المحيط به بحكم أوضاع الوجود الحادث نفسها، وما دام يعتبر نفسه كأنّه محاط بـ "عالم خارجي" فمن المستحيل أن يكون في مأمن من أخطاره. فسبب الخوف هو وجود كائنات أخرى، التي باعتبارها "أخرى"، هي تشكّل هذا "العالم الخارجي"؛ وقد يتسبّب فيه أيضا وجود عناصر، حتى وإن كانت مندرجة في الكائن نفسه، هي على أيّ حال غريبة و"خارجية" عن وعيه الحاضر؛ لكن ذلك المعتبر "آخرا" لا يوجد إلا بفعل الجهل، لأنّ كل معرفة تستلزم بالأساس تطابقا ((بين العارف والمعروف)). وبالتالي يمكن القول إنّه كلما ترقى الكائن في المعرفة، كلما يقلّ "الآخر" و"الخارجي" بالنسبة له، وبنفس المقدار تزول عنده إمكانية الخوف، وهي إمكانية سالبة تماما؛ والنتيجة النهائية هي أنّ حالة "الانعزال" المطلق، التي هي من وراء كل وجود حادث، هي محض استحالة. ولنلاحظ عرضا في هذا السياق، أنّ "اللامبالاة" ((بالحوادث الواقعة، أي عدم التأثر بها فرحاً أو حُزنا)) التي تُنسب إلى الفلسفة الرواقية، لا تمثّل سوى تصوّر مشوّه لمثل تلك الحالة ((أي حالة المتحقق بالمعرفة الذي زال عنده كل داع للخوف))، لأنّها تزعم إمكانية تطبيقها على كائن لا يزال في الواقع خاضعا للعوارض الحادثة. وفي هذا تناقض واضح؛ فحمل النفس على اللامبالاة بالأشياء الخارجية بمقدار ما تستطيعه الأوضاع الفردية،

يمكن أن يشكّل نوعا من الرياضة الممهدة لسبيل "الانعتاق"، لا أكثر، لأنّه لا وجود لأشياء خارجية بالنسبة للكائن "المتحقق" حقا بالانعتاق؛ ومثل تلك الرياضة النفسية يمكن في الجملة أن يُنظر إليها كمكافئ لما يُعبّر عنه في "اختبارات" التربية الروحية، بشكل أو بآخر، بضرورة التغلب أولا عن الخوف لبلوغ المعرفة، وهي التي ستجعل بعد ذلك هذا الخوف مستحيل الوقوع، حيث لن يوجد حينئذ أي شيء يمكن أن يطول الكائن؛ ومن البديهي أنه ينبغي بالتأكيد الحذر من خلط ممهدات التربية مع نتيجتها النهائية.

وثمة ملاحظة أخرى لا تخلو من فائدة رغم كونها ثانوية، وهي أنّ الإحساس بالبرودة وبالأعراض الخارجية التي أشرنا إليها آنفا، تحدث أيضا حتى بدون أن يشعر الشخص الذي يحسّ بها بالخوف بحصر المعنى، وهذا عند الاستحضار المزعوم للأرواح، وفي الظواهر المتعلقة بحضور أرواح سفلية ((في أماكن خاصة أو في أشخاص معيّنين))؛ والحاصل هنا، مرة أخرى، هو نفس الدفاع أللإرادي العفوي القريب من "العضوي"، عند حضور شيء معادي ومجهول في نفس الوقت بالنسبة لشخص عادي لا يشعر بالفعل إلا بما تدركه الحواس، أي ما يوجد في الميدان الجسماني فقط.

وظواهر "الذعر المفاجئ العنيف" التي تحدث بدون أي سبب ظاهر تنجم هي أيضا عن حضور بعض المؤثّرات التي لا تنتمي إلى النوع المحسوس؛ وهي في كثير من الأحيان ظواهر جماعية، بعكس تفسير الخوف بحالة الانعزال؛ وتلك المؤثرات قد لا تكون بالضرورة معادية أو من النمط السفلي، لأنّه من الممكن حدوث رعب من هذا النوع عند "العوام" بسبب مؤثر روحي، لا نفساني فحسب؛ فيحصل لهم استشعار مبهم به بدون معرفة شيء عن طبيعته. وفحص هذه الوقائع، التي هي في الجملة ظواهر طبيعية، مهما كان الظن الشائع حولها، يؤكد مرة أخرى أن الخوف ينجم بالفعل حقا عن الجهل، ولهذا بدا لنا من المفيد الإتيان على ذكرها بكيفية عابرة.

ولكي نرجع إلى النقطة الجوهرية، يمكن الآن أن نقول بأنّ الذين يتكلمون عن "الهلع الميتافيزيقي"،يكشفون بهذا عن جهلهم التام بالميتافيزيقا؛ ثم إنّ نفس موقفهم يجعل هذا الجهل متجذرا يستعصي اقتلاعه، لاسيما أنّ الهلع ليس مجرد شعور عابر بالخوف، وإنّما هو

خوف أمسى تقريبا مستقرا، ومستكنا في "نفسانية" الشخص ذاتها، ولهذا يمكن اعتباره كـ "مرض" حقيقي؛ وهو كغيره من العيوب الخطيرة من النوع النفساني، وما دام المُصاب به لم يتمكن من تجاوزه، فهو يشكّل بالتحديد "عدم أهلية" إزاء المعرفة الميتافيزيقية.

ومن جانب آخر، فإنّ المعرفة هي المرهم النهائي ضدّ الهلع، وكذلك ضدّ الخوف بجميع أشكاله، وضدّ مجرد القلق، لأنّ هذه المشاعر ما هي إلا استتباعات أو نتائج الجهل؛ وبالتالي، فالمعرفة، بمجرّد الفوز بها، تزيلها تماما باقتلاعها من جذورها وتجعل وجودها مستحيلا؛ وبدون هذه المعرفة، حتى لو أزيلت تلك المشاعر مؤقتا، فإنّ عودة ظهورها من جديد ممكنة حسب الظروف. وعندما يصبح التحقق بالمعرفة كاملا فإنّ فعلها سيتغلغل بالضرورة في جميع الميادين السفلية، وبالتالي تتلاشى نفس تلك المشاعر أيضا إزاء الأشياء الأكثر التصاقا بالأعراض الحادثة؛ إذ بالفعل كيف يمكن لهذه الأخيرة أن تؤثر في من يرى جميع الأشياء في المبدأ الحق، فيعلم أنّه، مهما كانت الظواهر ما هي في النهاية إلا عناصر من الانسجام الكلي؟ ((يقول العارف عمر بن الفارض في التائية: "كيف وباسم الحق ضل تحققي *** تكون أراجيف الضلال مخيفتي")). وهذا الذي ذكرناه يصح على جميع الأمراض التي يعاني منها العالم الحديث؛ والعلاج الفعال الحقيقي لا يمكن أن يأتي إلا من أعلى، أي من بعث جديد للروحانية الخالصة؛ وما دام هناك سعي لعلاجها من أسفل، أي القناعة بمقاومة أعراض بأعراض أخرى، فكل ما يُزعم القيام به يمسي بدون جدوى ولا أثر حقيقي له. لكن من الذي يستطيع فهم هذا قبل فوات الأوان؟

الباب الرابع

ضدية العادة المُبتدعة للتراث الروحي

كنّا في العديد من المرات ندّدنا بالالتباس الغريب الذي يرتكبه المحدثون، باستمرار تقريبا، بين التراث الروحي وتقليد العادة المبتدعة؛ وبالفعل، فإنّ المعاصرين لنا يعطون بطيب خاطر اسم "تراث روحي" لأنواع شتى من الأمور التي ما هي في الواقع إلا مجرد عوائد مبتدعة، غالبا ما تكون تافهة تماما، وأحيانا يكون ابتداعها حديث العهد جدا. وهكذا يكفي أي شخص أن يؤسس مهرجانا خال من أيّ طابع تراثي أصيل، حتى يصبح بعد عدة سنوات منعوتا بـ "التراثي"؛ وسبب هذا التعسف اللغوي هو طبعا جهل المحدثين بكل ما هو تراثي بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة؛ لكن يمكن أيضا تلمّح إحدى مظاهر عقلية "التزييف" هذه التي كنّا نبّهنا سابقا عن الكثير من حالاتها الأخرى؛ فحيثما لم يبق للتراث وجود، يحصل بوعي أو بلا وعي واعتبارا للمظاهر الخارجية، البحث عن بديل له في محاكاة زائفة لكي تملأ - إذا صحّ القول - الفراغ الذي تركه ذلك الغياب للتراث ؛ وبالتالي، لا يكفي القول بأنّ العادة المبتدعة تختلف تماما عن التراث، بل هي في الحقيقة مضادة له بجلاء، وتوظّف بأكثر من كيفية لنشرالعقلية المعاكسة للتراث ولصيانتها.

والذي ينبغي فهمه قبل كل شيء هو التالي: كل ما هو من طراز تراثي أصيل يستلزم جوهريا عنصرا "فوق بشري"؛ وأمّا العادة فبالعكس، هي من صنع بشري خالص، إمّا بفعل انحطاط، وإمّا من حيث أصلها نفسه. وبالفعل ينبغي هنا التمييز بين حالتين: في الأولى منهما، المقصود هو أمور من الممكن أن كان لها في الماضي معنى عميقا، بل أحيانا طابعا شعائريا بالتحديد، لكنها فقدته تماما بفعل انقطاعها عن الاندراج ضمن جملة الوسط التراثي، بحيث أمست "حرفا ميتا" و "تعلقا" أجوف بماض خال من كل معنى؛ وبما أنّه لم يبق أي شيء يفهم معناها، تمسي حينئذ قابلة للتشوه وللاختلاط مع عناصر غريبة عنها، لا أصل لها سوى الخيال الفردي أو الجماعي. وهذه عموما حالة العوائد التي يستحيل تحديد أصل معيّن لها؛

وأقل ما يمكن القول عنها أنها تشهد على فقدان الروح التراثية، وهي بهذا النعت تبدو كعرض هو أخطر من الأضرار التي يمثلها في نفسه، غير أنّه يوجد هنا ما لا يقل عن خطر مزدوج؛ فمن جهة يصل الحال بالناس إلى قيامهم بأفعال بحكم العادة، أي بكيفية آلية تماما وبدون سبب مقبول، وهذه نتيجة تزداد سوءا عندما يُهيئهم هذا الموقف "المنفعل" لقبول كل نوع من "الإيحاء" بدون أيّ ردّ فعل؛ ومن جهة أخرى، تُعطى فرصة لأعداء التراث الروحي للخلط بين تلك الأفعال الآلية والتراث الأصيل، فيستهزئون به، ويُوظف هذا اللبس، الذي ليس هو بالعفوي عند البعض، لإعاقة كل إمكانية لبعث جديد للروح التراثية.

والحالة الثانية هي التي يمكن الكلام فيها على أنّها بالتحديد "تزييف"؛ فالعوائد التي كنا بصدد الحديث عنها، هي رغم كل شيء، مخلفات لأمر كان له في البدء طابع تراثي، وبمقتضى هذا الطابع يمكن أن لا تبدو دونية بكيفية تامة؛ وفي مرحلة لاحقة، يتوجه إلى تعويضها بقدر الإمكان بعوائد أخرى هي مبتدعة برّمتها، وبسهولة ستحضى بالقبول بمقدار ما يكون الناس قد تعودوا القيام بأمور خالية من المعنى؛ وهنا يتدخل "الإيحاء" الذي أشرنا إليه آنفا. وعندما يُصرف شعب عن القيام بالشعائر التراثية، من الممكن أن يبقى لديه الإحساس بما يفقده وشعور بالحاجة إلى الرجوع له؛ ولمنعه من هذا، تُعطى له "شعائر مزيّفة"، بل تُفرض عليه قهرا إن تطلّب الأمر مثل هذا؛ وهذه المحاكاة للشعائر تصل أحيانا إلى حدّ أن لا حاجة إلى عناء للتعرف على المقصد الصريح الذي لا يكاد يخفى المتمثل في إقامة نوع من "الضدّية للتراث الروحي". وفي نفس السياق، توجد أيضاً أمور أخرى قد تبدو أقل ضررا، لكنها في الواقع بعيدة عن أن تكون خالية من كل خطر. ونعني بهذا العوائد المتعلقة بحياة كل فرد تخصيصا بدلا من جملة الجماعة؛ ودورها، كذلك، هو خنق كل نشاط شعائري أو تراثي، واستبداله بانشغالات، بل لا نبالغ إذا قلنا بهوس، نحو العديد من الأشياء التافهة، إن لم تكن عبثية تماما، و "تفاهتها" نفسها تساهم بقوة في تخريب كل عقلية روحانية.

وهذا الطابع المخرب للبدعة يمكن بالخصوص أن يشهد اليوم في البلدان الشرقية؛ وأما في الغرب، فقد تم منذ زمن بعيد تجاوز مرحلة مجرد التصور بأنّ جميع الأعمال الإنسانية يمكن أن تكتسي طابعا تراثيا؛ لكن في الوسط الذي لم يتعمم فيه بعد مفهوم "الحياة العادية

(الغافلة)" بالمعنى الدوني الذي شرحناه في مناسبة أخرى، يمكن مباشرة معاينة كيف يتجسد في الواقع العملي مثل هذا المفهوم، والدور الذي يلعبه في هذا التجسيد تبديل التراث الروحي بالبدعة المحدثة. والمقصود طبعا، حاليا على أيّ حال، ليست ذهنية غالبية الشرقيين، وإنّما فقط ذهنية من يمكن تسميتهم، بدون تمييز، بـالـ"متعصرنين" أوالـ"مستغربين"، والكلمتان لا تعبران في الصميم إلا على نفس المعنى. فعندما يتصرف شخص بكيفية لا يمكن له أن يبرّرها سوى بإعلانه: "إنها العادة"، فنحن بالتأكيد أمام شخص انفصل عن تراثه وأمسى عاجزا عن فهمه؛ وهو لا يكتفي بعدم قيامه بالشعائر الأساسية فحسب، وحتى إن احتفظ بمراعاة بعض "القواعد" الثانوية، فإنّما يفعل ذلك بحكم "العادة" ولأسباب بشرية بحتة، من أهمها في الغالب انشغاله بـ "رأي الناس" فيه. وبالخصوص، هو لا يفتأ دائما من المراعاة الدقيقة لجملة من العوائد المبتدعة التي تكلمنا عنها أخيرا، وهي لا تختلف في شيء عن الترهات المشكلة لـ "قواعد السلوك" الشائعة عند الغربيين المحدثين، بل هي أحيانا مجرد محاكاة لها في أدق نعوتها.

والأشد بروزا في هذه العوائد الدونية، سواء في الشرق أو في الغرب، هو طابع "التفاهة" الذي لا يكاد يُصدّق والذي أشرنا إليه سابقا؛ وهي تبدو أن لا هدف لها سوى شدّ كل الانتباه، ليس فقط نحو أشياء سطحية تماما ومفرغة من كل دلالة، وإنّما أيضا نحو التفاصيل الأكثر ابتذالاً والأشد انحصارا لهذه الأشياء؛ وهذا طبعا من أحسن الوسائل التي يمكن أن توجد للزجّ بمن يخضعون لها في قصور عقلي، يمثله بأتم كيفية ما يُسمّى في الغرب بالعقلية "المتمدّنة". والذين تهيمن عليهم مثل هذه الانشغالات، حتى وإن لم يصل بهم الحال إلى ذلك الحد الأقصى، هم عاجزون بوضوح عن تصوّر أي حقيقة من طراز عميق؛ وهنا يوجد عدم انسجام بديهي إلى حدّ أن لا فائدة في الإلحاح عنه أكثر من هذا. ومن الواضح أيضا أنّ هؤلاء يجدون أنفسهم حينئذ منحصرين في دائرة "الحياة الاعتيادية" المصنوعة تحديدا من نسيج كثيف من المظاهر الخارجية المماثلة لتلك التي "رُوضوا" على أن يحصروا فيها كل نشاط عقلي. فالعالم بالنسبة إليهم، فقد، إن أمكن القول، كل "شفافية"، حيث أنّهم لا يشهدون فيه أي شيء يكون دليلا أو تعبيرا عن الحقائق العليا؛ وحتى لو حُدّثوا عن هذا المعنى

الداخلي للأشياء، فهم لن يفهموه فحسب، وإنّما سيشرعون فوراً في التساؤل عن ما سيظنّه وسيقوله عنهم أمثالهم لو اتفق وقوع المستحيل وهو أن يعترفوا بمثل تلك الوجهة من النظر، أو فوق ذلك أن يحيوا وفق منهاجها!

والخوف من "رأي الناس" هو بالفعل، أكثر من أيّ شيء آخر، الذي يسمح للعادة المبتدعة أن تفرض نفسها كما هو حاصل في الواقع، وأن تأخذ طابع هوس حقيقي؛ ولا يمكن للإنسان أن يتصرف إلا لسبب مشروع أو غير مشروع؛ وإذا لم يمكن وجود أيّ سبب مقبول حقا، كما هو الحال هنا، حيث أنّ المقصود هو تصرفات خالية فعلا من أيّ معنى، فلا بدّ له حينئذ، أي للإنسان، أن يجد نفسه في وضع عرضي دوني مجرد من كل بعد حقيقي ومتناسب مع تصرفاته نفسها. وربّما يُعترض على هذا، بأنّه ليكون ذلك ممكنا، لا بدّ أن يكون الموقف إزاء العوائد المقصودة قد تم تكوينه؛ لكن في الواقع يكفي أن تكون هذه الأخيرة قد استقرت في وسط منحصر جُدا، ولو على شكل مجرد "مودة" في البداية، ليتدخّل هذا العامل ويلعب دوره؛ ومن هنا، بحكم رسوخ العوائد، يمسي من غير الممكن عدم مراعاتها، ويمكن لها بعد ذلك أن تتفشى تدريجياً؛ وفي نفس الوقت، ما لم يكن في البدء سوى رأي عدد قليل من الناس، يصير بتوسّعه هو المسمّى بـ "الرأي العام". ويمكن أن يقال بأنّ مراعاة العادة كما هي عليه ليست في الصميم سوى مراعاة الغباوة البشرية، لأنّها هي التي تتمثل في مثل هذه الحالة من خلال ذلك الرأي. و"فعل ما يفعله جميع الناس" كما يقال في الكلام الجاري على الألسنة في هذا الموضوع، والذي يبدوعند البعض سببا كافيا لتبرير جميع تصرفاتهم، هو بالضرورة تلبّس بالمبتذل واجتهاد في عدم التميّز عنه بأيّ كيفية كانت؛ وبالتأكيد إنّه لمن الصعب تخيّل شيء أحط من هذا الوضع، وأشدّ ضدّية للموقف التراثي الذي يُوجّه كل واحد بكل ما في وسعه إلى الاجتهاد دوما نحو السموّ، بدلا من الانحطاط إلى هذا النمط من العدمية العقلية، تعبّر عنها حياة خاضعة برّمتها إلى مراعاة عوائد في منتهى الحماقة، وإلى خوف سخيف من أن يحكم عليه سالبا من طرف أول قادم، أي في النهاية من طرف الحمقى والجهال.

وفي البلاد ذات التراث العربي، يقال بأنّ في أقدم العهود، لم يكن الناس يتميزون عن بعضهم البعض إلا بالمعرفة؛ ثم أمسى الاعتبار للحسب والنسب، ثم بعد ذلك صار الغنى هو الذي يُعتبر كعلامة على التفوق؛ وأخيراً في الأزمنة الراهنة، أمسى الحكم على الناس لا يعتمد إلا على مظاهرهم الخارجية فقط. ومن اليسير التنبّه إلى أنّ في هذا القول وصف دقيق للهيمنة المتتالية في الاتجاه الهابط لمواقف هي على التتالي أوضاع الطبقات الاجتماعية الأربعة، أو إن شئنا التقسيمات الطبيعية المناسبة لها. والحال أنّ العادة المبتدعة تنتمي بلا مراء إلى ميدان المظاهر الخارجية تحديدا، وهي التي لا يوجد وراءها شيء؛ فمراعاتها اعتبارا للموقف الذي لا يعرف قدرا إلا لمثل تلك الظواهر، هو إذن هنا بالتحديد تصرف شخص ينتمي إلى أحط تلك الطبقات الأربعة.

الباب الخامس

حول الارتباط بسلسلة التربية الروحية

ثمة أمور نحن مُجبرون على الرجوع إليها باستمرار تقريبا، جرّاء ما تبديه غالبية المعاصرين لنا، في الغرب على أيّ حال، من عناء في فهمها؛ وهذه الأمور، في غالب الأحيان، هي من نوع ينبغي في الحالة السوية أن تُعتبر كمسائل ابتدائية، حيث أنها تشكّل القاعدة لكل ما يتعلق إمّا بوجهة النظر التراثية عموما، وإمّا بوجهة النظر الباطنية والتربوية الروحية بصفة أخصّ. وكمثال على هذا، مسألة دور الشعائر وفعاليتها الخاصة؛ وربما لارتباطها الوثيق، ولو جزئيا على أيّ حال، بمسألة ضرورة الارتباط التربوي الروحي، تكون هذه الأخيرة مثال آخر على ذلك. وبالفعل، فمن الواضح أنّه لا ينبغي أن يبقى أيّ إشكال في هذا الصدد، إذا حصل فهم كون التربية تتمثل أساسيا في تبليغ نوع من الفعالية الروحية، وأنّ هذا التبليغ لا يمكن أن يتحقق إلا بواسطة شعيرة، هي التي يتم بواسطتها تحديدا الارتباط بتنظيم، وظيفته الكاملة هي صيانة وتبليغ الفعالية المذكورة؛ والتبليغ والارتباط ما هما في الجملة سوى المظهران المتقابلان لنفس الأمر الواحد، تبعا لاعتباره نزولا أوصعودا عبر "سلسلة التربية الروحية". على أنه منذ عهد قريب كانت لنا فرصة ملاحظة أنّ اللبس موجود حتى عند بعض الحائزين فعلا على مثل ذلك الارتباط؛ وقد يبدو هذا مدهشا، لكنه بلا شك ناتج عن ضعف "التكوين العلمي" الذي اعترى التنظيمات التي ينتسبون إليها؛ فمن البديهي أن مسائل من هذا الطراز، وكل المسائل التي يمكن أن توصف بـ "التقنية" تحديدا (أي الكيفيات العملية)، لا يمكن أن تنجلي للواقف مع الجانب "النظري" فقط، إلا بكيفية بعيدة وغير مباشرة؛ ومن هنا فإنّ أهميتها الأساسية تكاد أن تكون مجهولة عنده بمقدار يزيد أو ينقص. ويمكن أيضا القول بأنّ مثل هذا المثال يسمح بقياس كل البعد الفاصل بين الانتساب الظاهري لطريق التربية الروحية، وبين السلوك الفعلي لهذا الطريق ((أو بين التصوف النظري الشكلي والتصوف السلوكي العملي)). وهذا لا يعني أنّ الأول منهما لا قيمة له،

بل العكس، إذ أنّه هو "البداية" اللازمة، وهو الذي يحمل معه إمكانية كل التطورات اللاحقة، لكن لا بدّ من الاعتراف، خاصة في الأوضاع الراهنة أكثر مما كان عليه الحال في الماضي، بأنّ ذلك الانتساب الظاهري بعيد جدا عن أيّ بداية للتحقق الروحي الفعلي. وعلى أيّ حال، فإننا نظنّ بأننا شرحنا بما فيه الكفاية ضرورة الارتباط بسلسلة التربية الروحية[1]؛ لكن، بحضور بعض الأسئلة التي طُرحت علينا في هذا الموضوع، نظنّ بأنّه من المفيد محاولة إضافة بعض التدقيقات المكمّلة.

وفي البداية، ينبغي إزاحة الاعتراض الذي يمكن للبعض أن يميل إلى إبدائه من كون المبتدئ الطالب للانخراط في الطريق لا يشعر أصلا بالتأثير الروحي في وقت تلقيه له؛ والحق يقال، أنّ هذه الحالة تماثل تماما حالة الشعائر من النمط الظاهري، كالشعائر الدّينية المتعلقة مثلا برسامة القس والأسقف ((في المسيحية أو الإمامة في الإسلام))، حيث يحصل كذلك تبليغ فعالية روحية، ولا يصحبها عموما على أي حال، شعور خاص؛ لكن هذا لا يمنع كونها حاضرة وحاصلة حقيقة وتهب في الحين للمتلقين لها بعض الصلاحيات التي لا يمكن لهم حيازتها بدون تلك الشعائر. لكن في مجال التربية الروحية، ينبغي المضي إلى ما هو أبعد: فمن التناقض، إذا صح القول، أن يستطيع المبتدئ الشعور بالتأثير الذي انتقل إليه، إذ أنّه لا يزال إزاءه في حالة كمون "لم ينمو بعد" بمقتضى التعريف نفسه للطالب المبتدي، بينما قدرة الاستشعار تلك تستلزم حتما، بالعكس، حيازة إحدى درجات الترقي أو التحقق الفعلي؛ ولهذا قلنا قبل قليل بأنه من الضروري الابتداء بالانتساب الظاهري للطريق. بيد أنّ في الميدان الظاهري، لا حرج في الجملة إذا لم يحصل أبدا الشعور بالتأثير الروحي الذي تلقاه صاحبه؛ ولو بكيفية غير مباشرة، ولو لم ير له أيّ أثر، إذ ليس المقصود هنا الحصول على تطور روحي فعلي يكون تابعا للتبليغ الذي تلقاه؛ وفي المقابل، ينبغي أن يكون الأمر مختلفا تماما عندما يكون المقصود هو التربية الروحية، فتبعا للمجاهدة الباطنية التي يقوم بها السالك يحصل لاحقا الشعور بآثار انخراطه في الطريق، وهو ما يشكل بالتحديد الانتقال إلى التربية الفعلية، في أيّ درجة من درجاتها المعتبرة ((وهو قول الصوفية: على قدر المجاهدة تكون

---

[1] ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، الباب الخامس والباب الثامن.

المشاهدة))؛ وهذا هو الذي ينبغي وقوعه، إذا أعطى ذلك الانخراط النتائج المرجوة منه في الحالة السوية على أيّ حال. لكن من الصحيح في الواقع أنّ الانخراط في أغلب الحالات، يبقى دوما انتسابا ظاهريا فقط، وهذا يعني أنّ الآثار التي ذكرناها تمكث في حالة كمون إلى أمد غير محدّد؛ على أنّه إذا كان الأمر على هذا المنوال، فإنه في الاعتبار التربوي القويم المضبوط يُعتبر شذوذا ناجما عن بعض الأوضاع العارضة[1]، التي منها مثلا ضعف كفاءات المريد، أي ضيق الاستعدادات التي يحملها في ذاتها وهي التي لا يقوم مقامها أيّ بديل خارجي؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى أيضا حالة الضمور والانحطاط التي آلت إليها في الوقت الراهن بعض التنظيمات التربوية ((كالطرق الصوفية))، فأمست لا توفر ركيزة كافية لنيل التربية الروحية الفعلية، بل حتى الشعور بوجودها عند من لهم أهلية لها، مع أنّه لا يزال بإمكانها توفير الانتساب الظاهري للطريق، أي تمكين الحائزين على أدنى المؤهلات الضرورية، من الحصول على التبليغ الابتدائي للفعالية الروحية.

وقبل الانتقال إلى جانب آخر من المسألة، نضيف عرضا مرة أخرى، أنّ ذلك التبليغ، كما نبّهنا عليه سابقا بوضوح، ليس له ولا يمكن أن يكون له، أيّ طابع "سحري"، لأنّ المقصود بالأساس هو فعالية روحية، بينما كل ما هو من نمط سحري يتعلق حصرا بالتصرف بالمؤثرات النفسية وحدها. وحتى إن اتفق ظهور هذه الأخيرة متواكبة ثانويا مع الفعاليات الروحية، هذا لا يغير شيئا، لأنّ الحاصل في الجملة ما هو إلا مجرد استتباع عرضي، ناجم عن التناسب الموجود بالضرورة دوما بين مختلف مستويات الواقع الوجودي. وفي جميع الحالات، فإنّ شعيرة التربية الروحية لا تعتمد في فعلها على تلك المؤثرات النفسية ولا على توسّطها، وإنّما تنكشف بالمؤثرات الروحية فقط، لأنّها بالتحديد تربوية روحية محضة، ولا مبرر لوجودها مستقلة عن هذه الفعالية؛ وزيادة على هذا، فهذا يصح أيضا على ما يتعلق

[1] عموما، يمكن القول بأنّ في عصر مثل عصرنا، هذه الحالة لم تمس شاذة، وإنّما صارت، دائما تقريبا، هي العادية في وجهة النظر التراثية ((ففي العالم الإسلامي مثلا أمست جُلّ الطرق الصوفية طرق انتساب وتبرك، والنادر منها يوفر التربية الكاملة والتحقق الفعلي)).

بالشعائر الدّينية في الميدان الظاهري[1]؛ ومهما كانت الفوارق القائمة بين المؤثرات الروحية، من حيث هي في ذاتها، أو من حيث الأهداف الموجّهة عليها، فالمقصود يبقى دائما هو الفعاليات الروحية بحصر المعنى، سواء في هذه الحالة الأخيرة أو في حالة شعائر التربية الروحية؛ وفي النهاية، هذا كاف لبيان أنّ التربية الروحية لا تشترك في شيء أصلا مع السحر، الذي ما هو إلا علم تراثي فرعي، من نمط عرضي، بل منحط جداً، ونكرر مرة أخرى بأنّ كل ما يتعلق بالمجال الروحي غريب عنه تماما.

والآن يمكن أن نأتي إلى ما يبدو لنا أنّه النقطة الأهم، أي التي تمسّ بأقرب كيفية صميم المسألة نفسها؛ والاعتراض الذي يبرز في هذا الجانب يمكن أن يصاغ كالتالي: لا شيء يمكن أن ينفصل عن المبدأ الحق، إذ لو انفصل عنه لما كان له حقا أي وجود ولا أي كينونة، ولو في أدنى درجاتها؛ فكيف حينئذ يمكن الكلام عن الارتباط، الذي مهما كانت الوسائط التي يتم بها، لا يمكن أن يُتصوّر في النهاية إلا كاتصال بالمبدأ الحق ذاته، وهو بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، يبدو أنّه يستلزم العودة إلى علاقة حصل لها انقطاع؟ ويمكن ملاحظة أن سؤالا من هذا النمط يشبه سؤالا طرحه البعض أيضا، وهو: لماذا ينبغي الاجتهاد للوصول إلى الانعتاق ((أو الفتح الكبير في مصطلح التصوف الإسلامي))، حيث أنّ الـ"هو" (آتما" في الملة الهندوسية) ثابت وباق دوما، ولا يمكن أصلا أن يتغير أو أن يتأثر بأيّ شيء كان؟ ((أي كما ورد في الحديث النبوي الشريف: "كان الله ولا شيء معه" وزاد بعض العلماء: "وهو الآن على ما عليه كان")). والذين يطرحون مثل هذه الأسئلة يكشفون بهذا على أنهم مقتصرون على موقف نظري ومنحصرون فيه تماما؛ وبالتالي فهم لا ينظرون إلا إلى جانب واحد من الأمور، أو أيضا أنهم يخلطون بين وجهتي نظر متميّزتين بجلاء، رغم كونهما من حيثية أخرى متكاملتان، وهما وجهة النظر المبدئية ووجهة النظرالراجعة للكائنات الظاهرة. وفي وجهة النظر الميتافيزيقية المحضة، يمكن بالتأكيد الاقتصار على الجانب المبدئي وحده، وإهمال كل ما سواه إذا صحّ القول؛ إلا أنّ وجهة النظر التربوية بحصر المعنى، بالعكس يجب أن تنطلق من

---

[1] نفس القول ينطبق طبعا كذلك على الشعائر الظاهرية في تراثيات أخرى غير التراثيات التي تكتسي شكلا دينيا؛ وما تكلمنا هنا عن الشعائر الدينية تخصيصا، إلا لأنها تمثل في هذا الميدان، الحالة الأكثر شيوعا في الغرب.

الأوضاع الراهنة للكائنات الظاهرة، ولأفراد البشر كما هم عليه تحديدا، بهدف السير بهم إلى الانعتاق منها. فالذي يميّز هذه الوجهة التربوية عن الوجهة الأخرى الميتافيزيقية الخالصة، هو أنّها بالضرورة تأخذ بالاعتبار ما يمكن تسميته بالأمر الواقع، وربطه بكيفية ما مع الانسجام المبدئي. ولإزاحة كل لُبس حول هذه النقطة، نقول ما يلي: من البديهي أن لا شيء في المبدأ الحق يمكن أبداً أن يخضع للتحوّل، فالذي ينبغي أن ينعتق ليس الـ"هو" بتاتا، إذ أنه غير منحصر في التقييد أبداً، ولا يخضع لأي تحديد، وإنّما هو الـ"أنا"؛ ولا يمكن لهذا الـ"أنا" أن ينعتق إلا بزوال الوهم الذي يُصوّره كأنّه منفصل عن الـ"هو"؛ وكذلك، ليس المقصود في الحقيقة هو عودة العلاقة مع المبدأ الحق، إذ أنّها قائمة على الدوام ولا يمكن أن تنقطع بتاتا[1]؛ وإنّما الذي ينبغي للكائن الظاهر أن يتحقق به هو الوعي الفعلي بهذه العلاقة؛ وفي الأوضاع الراهنة لبشريتنا، لا سبيل إلى هذا التحقق إلا بواسطة ما توفّره التربية الروحية السوية.

وبالتالي يمكن فهم أنّ ضرورة الارتباط بسلسلة التربية الروحية ليست ضرورة مبدئية مطلقة، لكنها ضرورة الأمر الواقع فقط، وهي تفرض نفسها بصرامة في الوضع الذي هو وضعنا، وهو بالتالي الذي ينبغي علينا حتما أن نأخذه كنقطة انطلاق. وبالنسبة لبشرالعهود الأولى للإنسانية، لم يكن للتربية جدوى، بل لم يكن بالإمكان حتى تصوّرها، لأنّ النموّ الروحي، عبر جميع درجاته، كان يتم عندهم بكيفية طبيعية تلقائية، بسبب القرب الذي كانوا عليه إزاء المبدأ الحق؛ لكن جرّاء "الهبوط" الذي حصل منذ تلك العهود، تبعا للسيرورة الحتمية لكل ظهور كوني، أمست أوضاع الدورة الزمنية الراهنة مختلفة تماما عن تلك الأوضاع الفطرية الأولى، ولهذا فإنّ أول الأهداف التي تقصدها التربية الروحية هو إعادة بعث إمكانيات الوضع الفطري الأصلي[2]؛ وبالتالي ينبغي علينا التأكيد على لزوم الارتباط بالتربية الروحية نظرا للأوضاع الراهنة حسبما هي عليه في الواقع، وليس على الإطلاق بدون تقييد، أو بالنظر إلى أوضاع أيّ عهد آخر، وبالأحرى إلى أيّ عالم آخر. وفي هذا

---

(1) في الصميم، هذه العلاقة ليست سوى السوترانما في التراث الهندوسي، الذي تكلمنا عنه في مناسبات أخرى.

(2) حول التربية المتعلقة بـ"الأسرار الصغرى" والمعتبرة كوسيلة تسمح بـ"الصعود" تدريجياً عبر مراحل الدورة الزمنية إلى أن يحصل الوصول إلى الوضع الفطري الأصلي، ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية" ص257-258 ((الباب41)).

الصدد، نلفت الانتباه بالخصوص إلى إمكانية ولادة كائنات حية تلقائيا بدون أبوين[1]؛ وهذا "التولّد الذاتي" هو بالفعل إمكانية مبدئية، ويمكن بالتأكيد تصوّرعالم يحصل فيه مثل ذلك ((كعالم الملائكة مثلا، أوالحورفي الجنة))؛ لكن رغم هذا، ليس ذلك بالواقع في عالمنا ((الأرضي))، أو على أيّ حال، بتدقيق أكثر، ليس بواقع في الوضع الراهن لعالمنا؛ وكذلك هو الحال في نيل بعض المقامات الروحية، الذي هو أيضا "ولادة"[2]. وهذه المقارنة تبدو لنا أنّها هي الأصحّ، وفي نفس الوقت هي التي تساعد بأحسن كيفية على فهم المقصود. وفي نفس السياق يمكن أيضا أن نقول ما يلي: في الوضع الراهن لعالمنا لا يمكن للأرض أن تنتج تلقائيا نبتة بالتولّد الذاتي، وبدون وضع بذرة جاءت حتما من نبتة أخرى سابقة[3]؛ ورغم هذا، فالأمر (أي بروز نبتة تلقائية بالتولد الذاتي) كان بالضرورة في زمن ما على هذا المنوال، وإلا لم تكن أبدا بداية لأي شيء؛ لكن هذه الإمكانية أمست من بين الإمكانيات التي لا تقبل الظهور في الوضع الراهن. ففي الأوضاع التي نحن فيها الآن، لا يمكن أصلا أن نحصد إلا ما زرعناه قبل ذلك، ويصحّ هذا روحيا وماديا على السواء تماما؛ والحال أنّ البذرة التي ينبغي وضعها في الكائن ليصبح نموّه الروحي اللاحق ممكنا، هي بالتحديد الفعالية الروحية المماثلة بالضبط في حالة كمونها و"تزميلها" لحالة البذرة[4]، وهي التي يتلقاها المريد بواسطة الانخراط في طريق التربية[5].

---

(1) ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، ص30.

(2) في هذا السياق لا حاجة إلى التذكير بكل ما قلناه في مواقع أخرى حول اعتبار التربية الروحية كـ"ولادة ثانية"؛ وهذا الاعتبار تشترك فيه جميع الأشكال التراثية بلا استثناء.

(3) بدون إلحاح الآن، نشير إلى أنّ هذا المثال ليس بدون علاقة مع رمزية حبّة القمح في أسرار "أولوزيس"، وكذلك مع كلمة السر في درجة الرفيق في الماسونية؛ والتطبيق التربوي له طبعا علاقة وثيقة مع مفهوم "النسل الروحاني"؛ وفي هذا السياق أيضا قد لا يخلو من الفائدة ملاحظة أنّ الكلمة الفرنسية "نيوفيت" (أي المريد المبتدى) تعني حرفيا "النّبتة الجديدة".

(4) هذا لا يعني أبداً أنّ الفعالية الروحية في ذاتها يمكن أن تكون في حالة كمون، ولكن المريد المبتدئ يتلقاها إذا صحّ القول بكيفية متناسبا مع وضعه الخاص.

(5) بل يمكن إضافة أنّه بمقتضى التناسب القائم بين النظام الكوني والنظام الإنساني، يمكن أن يوجد بين طرفي هذه المقارنة التي ذكرناها، ليس مجرد تماثل فقط، وإنّما علاقة أشدّ متانة وأقرب لصوقا، وذات طبيعة تبررها بكيفية أتمّ؛ ومن هنا يمكن أن نتلمّح من النص التوراتي الذي يمثل الإنسان الهابط ((من الجنة)) كأنّه محكوم عليه أن ليس بإمكانه ان ياخذ من الأرض شيئا إلا بمعاناته عملا مضنيا (سفر التكوين الثالث، 17-19) التعبير بالتأكيد عن حقيقة بالمعنى الأكثر حرفية.

ونغتنم هذه المناسبة للتنبيه أيضا على خطأ لاحظنا بعض الأمثلة له منذ عهد قريب: فالبعض يعتقد أنّ الارتباط بتنظيم للتربية الروحية لا يشكّل إذا صحّ القول سوى خطوة أولى "نحو التربية"؛ وهذا صحيح بشرط بيان أنّ المقصود حينئذ هو التربية الفعلية؛ لكن هؤلاء الذي أشرنا إليهم لا يميّزون هنا بتاتا بين التربية النظرية والتربية الفعلية ((أو بين طريق التبرك وطريق الترقي حسب مصطلحات التصوف الإسلامي))، بل ربّما ليس لديهم أيّ فكرة عن مثل هذا التمييز، الذي له أهمية كبرى بحيث يمكن أن يقال عنه أنّه أساسي تماما؛ وزيادة على هذا، من المحتمل جدا أن يكونوا متأثرين بمقدار يزيد أو ينقص ببعض التصورات الصادرة من الوسط الإخفائي أو الثيوصوفيسم حول "كبار العرفاء" وأمور أخرى من هذا النمط، قد تتسبّب بالتأكيد في وجود كثير من الالتباسات واستمرار رسوخها. وعلى أيّ حال، فمن الواضح أنّ هؤلاء ينسون أنّ الكلمة الفرنسية "إينيسياسيون" (أي الانخراط في طريق التربية الروحية) مشتقة من "إينيسيوم" التي تعني بالتحديد "مدخل" و "بداية": إنّه الدخول في طريق، بقي على الداخل فيه أن يقطعه، أو أيضا إنّه بداية حياة جديدة تنمو خلالها استعدادات من طراز يختلف عن ما هي منحصرة فيه حياة الإنسان العامي العادي؛ والـ "إينيسياسيون" بالمعنى الأدق الأكثر ضبطا، ما هو في الحقيقة سوى التبليغ الابتدائي للفعالية الروحية في هيئة بذرة، أي بعبارة أخرى، هو الارتباط الروحي عينه.

وثمة مسألة أخرى، أثيرت كذلك منذ عهد قريب، وترجع أيضا للارتباط الروحي؛ ولكي نفهم بالضبط مرماها ينبغي في البداية أن نقول بأنّها تتعلق بالأخصّ بالحالة التي يحصل فيها انخراط في التربية الروحية خارج الوسائل المعتادة والمعروفة[1]. وقبل كل شيء، ينبغي أن

(1) إلى هذه الحالات ترجع الملاحظة الشارحة المضافة إلى فقرة من مقال "صفحات مهداة إلى عطارد" لعبد الهادي، عدد أوت 1946 من مجلة "دراسات تراثية" ص318-319، ونصّها هو التالي :

"في التربية الروحية سلسلتان: الواحدة منهما تاريخية، والأخرى تلقائية؛ الأولى تُبلغ في مؤسسات للتعبّد معروفة، يرعاها شيخ حي، مأذون، حائز على مفاتيح السرّ؛ وهذا هو تعليم الرجال. وأمّا الآخر فهو التعليم الرباني الذي أسمح لنفسي بتسميته بـ "التربية الروحية المريمية" لأنه هو الذي تلقته مريم العذراء أم عيسى ((عليهما السلام)). والشيخ موجود هنا أيضا، لكن من الممكن أن يكون غائبا، وغير معروف، بل متوفى منذ قرون عديدة. وفي هذا النوع من التربية، يأخذ صاحبها من الحاضر نفس المدد الروحاني الذي يأخذه الآخرون من الماضي؛ وهو الغالب وقوعه في أوروبا في الوقت الحاضر، في درجاته الابتدائية على أيّ حال، ولكنه تقريبا غير معروف في الشرق." =

يُعلم أنّ مثل هذه الحالات هي دائما حالات نادرة، ولا تحدث إلا في ظروف تجعل التبليغ المعتاد مستحيلا، إذ أنّ سبب وجودها هو بالتحديد القيام مقام هذا التبليغ بمقدار معيّن؛ ونقول بمقدار معيّن فقط، لأنّ مثل هذا الوقوع لا يحدث إلا لأفراد حائزين على مؤهلات تتجاوز كثيراً ما هو معتاد عند عامة الناس، ولهم توجّهات قوية تجذب إليهم - إذا صحّ القول - الفعالية الروحية التي لا يمكن لهم البحث عنها بوسائلهم الخاصة؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، حتى بالنسبة لهؤلاء الأفراد، بحكم انعدام المساعدة التي يوفرها الاتصال المستمر بتنظيم تراثي سوي، فإنّ النتائج الحاصلة تبعا لذلك النوع من الانخراط، تكون غالبا ذات طابع غير تام وغير مكتمل بمقدار يزيد أو ينقص؛ ولا يمكن أن نلحّ أكثر على هذا

= ويعلق الشيخ عبد الواحد يحيى على هذا الكلام فيقول:

"حيث أنّ هذا النصّ يمكن أن يتسبّب في أنواع من سوء الفهم، يبدو لنا من الضروري التدقيق في معناه ولو قليلا؛ وفي البداية ينبغي أن يُعلم بأنّ المقصود هنا لا يمتّ بصلة بتاتا مع أي شيء يمكن أن يقارن بحالة 'الميستيسيزم' ((الذي هو خاص ببعض الأوساط المسيحية لا غيرها)) إذ أنّ ذلك يتناقض مع وجود 'سلسلة تربية روحية' حقيقية سواء في حالة التعليم الرباني التلقائي أو في حالة التي يمكن اعتبارها حالة نظامية سوية. ويمكن في هذا الصدد، الاستشهاد بكلام لجلال الدّين الرومي يتعلق بالضبط بنفس المسألة وهو قوله: لو أنّ فردا، في حالة استثنائية نادرة، يسلك هذا الطريق وحده (أي بدون شيخ ظاهر)، فإنّما يحصل له ذلك بمساعدة قلوب الشيوخ؛ يد الشيخ غير ممنوعة عن من هو غائب ((حسًا)): وليست هذه اليد سوى قبضة الله - تعالى - عينها' (المثنوي، I، 2974-2975). وفي الكلمات الأخيرة من هذا القول إشارة إلى الشيخ المربي الداخلي ودوره، كما هو موجود بالضبط في التراث الهندوسي؛ لكن هذا قد يبعدنا شيئا ما عن المسألة التي تهمنا هنا مباشرة. فنقول أن في وجهة نظر التصوف الإسلامي، المقصود من ذلك الطريق الذي يسلكه الشخص وحده، هو طريق الأفراد، الذي يرأسهم سيدنا الخضر ((عليه السلام))، وهوطريق خارج عن ما يمكن تسميته بسلطة القطب لاشتمالها فقط على الطرق النظامية والمعتادة في التربية الروحية. ولا بدّ من الإلحاح على أنّ طريق الأفراد استثنائية نادرة، كما هو مصرح به في النصّ الذي استشهدنا به، وهي لا تقع إلا إذا كانت الأوضاع التي تتيح التبليغ الاعتيادي تجعله مستحيلا، وذلك مثلا عند غياب كل تنظيم تربوي نظامي سوي.' وحول هذا الموضوع يُنظر أيضا كتاب 'الشرق والغرب' للشيخ عبد الواحد يحي، ص230-231. وفي نفس السياق يقول في رسالة كتبها يوم 14 مارس 1937:

'الخضر هو سيّد الأفراد تخصيصا، وهم مستقلون عن القطب، بل يمكن أن لا تكون له معرفة بهم، فشأنهم ((مع الحضرة الربانية)) أقرب، وهو إذا صحّ القول من وراء الوظائف المعيّنة المحددة مهما كان علوّها؛ ولهذا فإنّ عدد الأفراد غير محدّد. وتستعمل أحيانا المقارنة التالية، وهي: أنّ الأمير، حتى وإن لم يقم بأي وظيفة، هو على أيّ حال من حيث هو أعلى منزلة من الوزير (إلا إذا كان الوزير هو نفسه أميرا، وهو ما يمكن وقوعه، وليس بالضروري)؛ وفي المجال الروحاني، الأفراد هم كالأمراء، والأقطاب كالوزراء؛ وما هذه طبعا إلا مقارنة، لكنها على كل حال تساعد على فهم العلاقة بين هؤلاء وهؤلاء.

الموضوع. ثم رغم هذا، قد لا يخلو الكلام عن هذه الإمكانية من الخطر، لأنّ كثيرا من الناس يمكن أن يستهويهم الوهم في هذا المجال، فيكفي أن يحدث في حياتهم حادث غير معتاد ولو قليلا، أو أنّه يبدو لهم كذلك، إلا ويؤوّلونه كعلامة على فوزهم بتلقي ذلك الانخراط الروحي النادر. والغربيون المعاصرون بالخصوص، يتهافتون على اغتنام أدنى ذريعة من هذا النمط ليُعفوا أنفسهم من الارتباط الروحي النظامي السوي. ولهذا يجدر بالخصوص الإلحاح على أنّه ما دام الحصول على هذا الارتباط النظامي السوي المعتاد غير مستحيل، فلا اعتبار أصلا لتلقي أيّ انخراط روحي خارج عنه.

وثمة نقطة أخرى هامة جدا وهي التالية: حتى في مثل تلك الحالة النادرة، الحاصل دائما هو ارتباط بـ "سلسلة" تربية روحية وبتبليغ فعالية روحية، مهما كانت الوسائل والكيفيات التي يمكن بلا شك أن تختلف كثيرا عن ما هي عليه في الحالات العادية؛ فهي تستلزم مثلا، فعالية تتصرف خارج الأوضاع المألوفة للزمان وللمكان؛ لكن، مهما كان الحال، يوجد هنا بالضرورة اتصال حقيقي، ولا علاقة له بتاتا مع "مرائي" أو توهمات لا مرجع لها سوى الخيال[1]. وفي بعض الحالات المعروفة، مثل حالة "جاكوب باهم" ((1575-1624، وهو صاحب مشاهد روحية، وله كتب عديدة حول مفاهيمه الدينية والعرفانية، عاش في ألمانيا)) الذي أشرنا إليه سابقا في موضع آخر[2]، حصل ذلك الاتصال بلقاء مع شخصية يكتنفها السر لم تظهر له مرة ثانية؛ ومهما كانت هذه الشخصية[3]، فالحاصل هنا هو واقعة "إيجابية" تماما، وليس مجرد "علامة" التباسها وغموضها يزيد أو ينقص، بحيث يمكن لكل أحد أن يؤوّلها حسب هواه. إلا أنّ الفرد الذي انخرط في طريق التربية بمثل هذه الكيفية،

---

(1) نذكّر مرة أخرى، بأنّه بمجرد أن يكون المقصود مسائلا من طراز تربوي روحي، ينبغي التحرزّ من إقحام الخيال؛ فكل ما يتعلق بالأوهام "البسيكولوجية" والناجمة عن "التخيّل الشخصي" ليس لها مطلقا أيّ قيمة في هذا الصدّد، ولا ينبغي لها أن تتدخل في هذا المجال بأيّ كيفية كانت ومن أيّ درجة كانت.

(2) كتاب "نظرات في التربية الروحية"، ص70 ((الباب10)).

(3) رغم أنّ الأمر قد لا يكون دائما على هذا المنوال، فمن المحتمل أن تكون هذه الشخصية مظهرا تشكّل فيه أحد المتحققين بالدرجات العليا في سلم التحقق الروحي" وله تصرف، كما ذكرناه قبل قليل، خارج الأوضاع المألوفة للزمان وللمكان؛ وبعض الاعتبارات التي عرضناها حول إمكانيات من هذا الطراز في الباب الثاني والأربعين من كتاب "نظرات في التربية الروحية" يمكن أن تساعد على فهم هذه الحالة.

يمكن أن لا يكون واعيا بوضوح بالطبيعة الحقيقية لما تلقّاه ولما ارتبط به، والدواعي أكثر لأن يكون عاجزا تماما عن تفسير ما وقع له في هذا الصّدد، وهذا بسبب انعدام "تعليم" يسمح له بحيازة مفاهيم ولو غير دقيقة حول ما جرى له؛ بل يمكن أنه لم يسمع أصلا حديثا عن التربية الروحية، إذ أنّ الكلمة نفسها وما تدل عليه مجهولة تماما في الوسط الذي يعيش فيه؛ لكن هذا غير مهم في الصّميم، ولا يؤثر طبعا في واقعية هذه التربية ذاتها، رغم أنّها، كما ذكرناه لا تخلو من نقائص حتمية بالنسبة للتربية النظامية المعتادة السوية[1].

وبعد هذا، يمكن الآن أن نأتي إلى المسألة التي أشرنا إليها، لأنّ هذه الملاحظات القليلة تسمح بالجواب عنها بيسر؛ والسؤال هو ألا يمكن لبعض الكتب ذات المحتوى التربوي الروحي، أن تُوظّف من حيث هي كناقل لتبليغ فعالية روحية، بحيث تكفي، في مثل هذه الحالة، مطالعتها للحصول على التربية التي كنا بصدد الكلام عنها، بدون اللجوء إلى الاتصال المباشر بـ"سلسلة" تربوية تراثية، وهذا بالنسبة لأفراد ذوي مؤهّلات متميّزة وطلاب يمتازون بالاستعدادات المطلوبة؟ الجواب هو أنّ استحالة الحصول على تربية بواسطة الكتب هي مسألة نظنّ أننا شرحناها بما فيه الكفاية في مناسبات عديدة؛ وينبغي أن نعترف بأنّنا لم نتوقع بأن مطالعة كتب مهما كانت، يمكن اعتبارها كإحدى الوسائل الاستثنائية التي تقوم أحيانا مقام الوسائل المعتادة للتربية الروحية. وحتى خارجا عن الحالة الخاصة والأكثر دقة المتعلقة بتبليغ فعالية روحية بحصر المعنى، يوجد في ذلك الاعتبار ما يناقض بوضوح كون التبليغ الشفاهي يُؤخذ في كل زمان ومكان كشرط ضروري في التعليم التراثي، بحيث لا تغني عنه كتابته أبداً[2]، وهذا لأنّ تبليغه، لكي يكون مقبولا شرعا، يستلزم توصيل عنصر "حيوي"

---

[1] من بين استتباعات هذه النقائص، نوع من التشابه الظاهري، لاسيما في كيفية التعبير، بين صاحب هذه الحالة وبين المتبعين لمنهاج "الميستيسيزم"، وهذا إلى حدّ اعتباره كأحد منهم من طرف الذين لا ينفذون إلى صميم الأمور، كما حصل بالتحديد لـ"جاكوب باهم".

[2] المحتوى نفسه لكتاب، كمجموعة كلمات وجُمل تعبّر عن بعض المفاهيم، ليست هي إذن الشيء الوحيد المهم حقا في وجهة النظر التراثية.

إذا صحّ القول، وهو ما لا يمكن للكتب أن تنقله[1]. لكن، ربّما الداعي لمزيد من الاستغراب هو أن السؤال طُرح مرتبطا بفقرة حول دراسة الكتب، شرحنا فيها بوضوح هذا الموضوع لتجنب كل نقص في الفهم، ونبّهنا فيها بالتحديد على الحالة المتعلقة بـ "كتب ذات محتوى من طراز تربوي روحي"[2]، فيبدو إذن بأنّ من المفيد الرجوع مرة أخرى إلى ما أردنا بيانه والتوسع فيه قليلا بكيفية أتمّ.

فمن البديهي أنّ هناك كيفيات مختلفة في مطالعة نفس الكتاب، ونتائجها تكون كذلك مختلفة؛ فإذا افترضنا مثلا أنها كتب مقدسة لملّة معيّنة، فالعامي السطحي بالمعنى التام لهذه الكلمة، كما هو شأن "الناقد" الحديث، لا يرى فيها سوى "أدبا"، وكل ما يمكنه أن يستخرج منها لا يكون إلا من هذا النوع من المعرفة اللفظية التي لا تشكل سوى مجرد توسّع في مثل هذا البحث، بدون أن يضاف إليه أدنى فهم حقيقي، ولو من حيث دلالاتها الأكثر سطحية، لأنّه لا يعلم بل لا يتساءل إذا كان ما يقرأه يعبّر عن حقيقة؛ وهذا النوع من المعرفة هو الذي يمكن نعته بـ "الكتبي" بالمعنى الأدق للكلمة ((في المصطلح الصوفي يقال عنه: علم الأوراق، المختلف عن علم التحقق والأذواق)). وأما القارئ المرتبط بالملّة المقصودة، حتى وإن لم يكن يعلم منها سوى جانبها الظاهري، فسيرى في نفس تلك الكتب المقدّسة شيئا آخر يختلف تماما عن الذي يراه ذلك "الناقد"، رغم أنّ فهمه لا يزال منحصرا في المعنى الحرفي فقط، وسيكشف فيه قيمة أعظم بلا مضاهاة من تلك التي يجدها البحث الحديث؛ وهذا يصح حتى على أدنى الدرجات، ونعني بها حالة من هو عاجز عن فهم الحقائق العرفانية والعقيدية، ويبحث في الكتب المقدّسة بكل بساطة عن قاعدة للسلوك، مما يسمح له على أيّ حال المساهمة في

---

(1) يمكن أن يُعترض على هذا، بأنّ بعض الروايات التي تعود بالخصوص إلى تنظيم وردة الصليب، تنصّ على أنّ بعض الكتب أودع فيها كتابها مؤثرات، وهذا ممكن بالفعل سواء بالنسبة لكتاب أو لأي أداة أخرى؛ لكن، حتى بقبول وقوع هذا الأمر، فالمقصود لا يمكن أن يكون على أيّ حال سوى نُسخا معيّنة، وهُيّئت لهذا الهدف تخصيصا؛ وزيادة على هذا كل نسخة منها كانت موجّهة مباشرة إلى مريد معيّن ومقتصرة عليه وحده؛ والغرض منها ليس الحصول على الانخراط في طريق التربية إذ أنّه قد تم قبل ذلك، وإنما هو توفير مساعدة أكثر فعالية، عندما يستعمل ذلك المريد محتوى ذلك الكتاب كركيزة للتأمل خلال مجاهدته الشخصية.

(2) كتاب "نظرات في التربية الروحية"، ص224-225 ((الباب 34)).

التراث الروحي بمقدار إمكانياته. وحالة من يهدف إلى استيعاب العلم التراثي الظاهري بأقصى ما يمكن كما يفعله الفقيه أو عالم اللاهوت، تقع بالتأكيد في مستوى أعلى بكثير من الحالة السابقة، رغم أنّ المقصود لا يزال منحصرا في المعنى الحرفي في كلتي الحالتين بل يمكن أن لا يُتصوّر عندهما حتى مجرد وجود معاني أخرى أعمق، أي في الجملة المعاني الباطنية. وفي المقابل، فالشخص الذي له بعض المعارف النظرية في علم الباطن، يمكن له بمساعدة بعض الشروح أو غيرها أن يستشف تعدد المعاني المنطوية في النصوص المقدّسة، وبالتالي يمكن له أن يلمح "الروح" المخبّأة تحت "الحرف"؛ ففهمه حينئذ يصبح من طراز أعمق وأعلى بكثير من ما يزعمه أعلم وأكمل علماء الظاهر. ودراسة هذه النصوص يمكن بالتالي أن تشكّل قسما هاما من التحضير العقيدي العرفاني الذي ينبغي في الحالة السوية أن يسبق كل تحقق روحي؛ لكن رغم هذا، فإنّ المتبع لهذا المنهج إذا لم يتلق من جانب آخر أيّ ارتباط بسلسلة التربية الروحية سيبقى دوما مهما كانت استعداداته، منحصرا في معرفة نظرية قصرا، ولا يمكن لدراسته من حيث هي أن تتيح له تجاوز تلك المعرفة النظرية بأي كيفية كانت.

وإذا اعتبرنا بدلا من الكتب المقدسة، بعض المكتوبات ذات الطابع التربوي الروحي بحصر المعنى، كمكتوبات شانكاراشاريا ((في التراث الهندوسي)) ومحي الدين بن عربي ((في التصوف الإسلامي)) مثلا، يمكن أن نقول بالضبط نفس الشيء، ما عدا نقطة واحدة: فكل الفائدة التي يمكن لمستشرق أن يستخلص من مطالعتها هو معرفة أنّ المؤلف الفلاني (وهو بالفعل بالنسبة له "مؤلف" لا أكثر) قال هذا الكلام أو ذاك؛ بل إنه إذا أراد ترجمة هذا الكلام بدلا من أن يقنع بترديده حرفيا بمجرد جهد للذاكرة، فمن الراجح أنّه سيشوهه لأنّه لم يستوعب معناه الحقيقي في أي درجة منه. والفارق الوحيد مع ما قلناه آنفا، هو أن لا داعي هنا لاعتبار حالة العالم الظاهري، إذ أنّ هذه المكتوبات لا ترجع إلا للميدان الباطني وحده، وبالتالي فهي خارجة تماما عن تخصصه؛ ولو استطاع حقا أن يفهمها، لكان قد تجاوز من قبل الحد الفاصل بين علمي الظاهر والباطن، وسنجده حينئذ ضمن حالة من له معرفة "نظرية" بعلم الباطن، وهي التي لا يمكن أن نكرّر هنا ما قد وضحناه حولها سابقا.

ولم يبق علينا الآن إلا النظر في فارق أخير، لكنه لا يقل أهمية في وجهة النظر التي نقف عندها حاليا: ونعني به الفارق بين حالة قراءة كتاب من طرف من له معرفة "نظرية" بعلم الباطن المذكور أخيرا، والذي نفترض أنه لم يتلق بعد أي تربية روحية، وبين حالة قراءة نفس الكتاب من طرف من هو بالعكس حائز على ارتباط روحي؛ فهذا الأخير سيري فيه طبعا نفس الأمور التي يراها فيه الآخر، لكن ربّما بكيفية أتمّ، وستنجلي له بالخصوص بمنظور مختلف؛ ومن البديهي أنه ما دام مقتصرا على الانتساب الشكلي لطريق التربية، فلا يمكنه سوى مجرد مواصلة التحضير المعرفي العقيدي الذي لم يكمل بعد، أي مواصلته إلى درجة أعمق، غير أنّ الحال سيختلف تماما عندما ينفذ إلى طريق التحقيق. ومحتوى الكتاب، بالنسبة له، لا يصبح حينئذ سوى ركيزة للتأمل تحديدا، وبالمعنى الذي يمكن أن يوصف بالشعائري، مثله بالضبط مثل الرموز من مختلف الأنواع التي يوظفها لمساعدة ومساندة مجاهدته الباطنية؛ ولا ريب أنّه من غير المفهوم أن لا تقوم بمثل هذا الدور المكتوبات التراثية، التي هي بالضرورة، بمقتضى نفس طبيعتها، ذات طابع رمزي بأتم المعنى الدقيق لهذه الكلمة. فهذا السالك لطريق التحقق تتلاشى في نظره "الحرفية" ولا يبقى في شهوده من وراءها سوى "الروح"، وهكذا تتفتح أمامه إمكانيات مختلفة تماما عن تلك التي تحصل من مجرد فهم نظري، مثلما يقع له عندما يتأمل مركّزا فكرته في ذكر أو في عبادة شعائرية؛ وإذا كان حاله على هذا المنوال، فما ذلك - ونكرره مرة أخرى - إلا بمقتضى التربية التي تلقاها، وهي التي تشكل الشرط اللازم الذي بدونه لا يمكن الحصول على أدنى بداية للتحقق مهما كانت المؤهلات التي يتمتع بها الفرد. وهذا في الجملة يُلخص بكل بساطة في قول أنّه ما من تربية روحية فعلية إلا وتفترض حتما انتسابا لتنظيم تربوي سويّ؛ ونضيف أيضا، لو اتفق حصول اتصال حقيقي بين المتأمل في مكتوب من طراز تربوي وبين فعالية روحية منبعثة من مؤلفه - وهذه حالة محتملة بالفعل إذا كان هذا المكتوب صادرا من الشكل التراثي ولاسيما من "السلسلة" التي ينتمي إليها القارئ نفسه - فهذا الاتصال، بعيد عن أن يقوم مقام الارتباط الروحي التربوي، لا يمكن أبدا أن يكون سوى استتباعا لارتباطه السابق. وبالتالي، مهما كانت الوجهة التي يُنظر بها إلى المسألة، لا يصح مطلقا في أيّ حالة الحصول على تربية بواسطة

الكتب، وإنّما توظف فقط في إطار تربوي، وفي بعض الأوضاع الخاصة؛ فالأمران مختلفان طبعا عن بعضهما؛ ونأمل أننا هذه المرة قد ألححنا على هذا الموضوع بما فيه الكفاية، بحيث لا يبقى أدنى لبس في هذا الصدد، ولا تبقى أية إمكانية للتفكير في أنّ ثمة أي أمر، ولو استثنائيا، يعفي من لزوم الارتباط بتنظيم تربوي روحي سوي. ((وعبّر عن هذه الحقيقة الشيخ أحمد التجاني (توفي سنة1230هـ/ 1815م) فقال: حسبما نقله عنه تلميذه علي حرازم في كتابه "جواهر المعاني": اعلم أن الله سبحانه وتعالى جعل في سابق علمه ونفوذ مشيئته أن المدد الواصل إلى خلقه هو في كل عصر يجري مع الخاصة العليا من خلقه من النبيين والصديقين. فمن فزع إلى أهل عصره الأحياء من ذوي الخاصة العليا وصحبهم واقتدى بهم واستمد منهم فاز بنيل المدد الفائض من الله. ومن أعرض عن أهل عصره مستغنيا بكلام من تقدمه من الأولياء الأموات طبع عليه بطابع الحرمان"...وقالوا أيضا :

وإن تقرأ علوم القوم ألفا ** بلا عشق فما حصلت حرفا)).

الباب السادس

الفعاليات الروحية والـ"كينونة الجماعية"

منذ عهد قريب تفاجئنا بقدرما عندما قرأنا في تعقيب يتعلق بكتابنا "نظرات في التربية الروحية" الجملة التالية، التي عُرضت بكيفية توحي بأنها تلخّص إذا صح القول ما ذكرناه نحن في هذا الكتاب، ونصّها: "من اليقين أنّ التربية الروحية، لا تعفي من التأمل ولا من الدراسة، وإنّما تضع السالك المتحقق (I'adepte) على مستوى معيّن؛ إنّها تجعله في اتصال مع الكينونة الجماعية لتنظيم تربوي منبثق هو ذاته من الكينونة العليا لتربية روحية كونية كلية واحدة ذات أشكال متعددة". ولا نلحّ على الاستعمال المتعسّف هنا لكلمة "السالك المتحقق" رغم استغرابنا له، إذ أنّنا اعترضنا عليه بوضوح عند شرحنا للدلالة الحقيقية لهذه الكلمة؛ فالطريق طويل بين بداية التربية الروحية بحصر المعنى والتحقق الروحي الكبير أو حتى الصغير.. غير أن الأهم هو ما يلي: حيث أن لا وجود في التعقيب المذكور لأدنى إشارة لدور الفعاليات الروحية، فيبدو أنّ هنا يوجد سوء فهم خطير؛ ومن المحتمل أنّ آخرين قد وقعوا فيه أيضا، رغم كل العناية التي عرضنا بها الأمور بأوضح ما يمكن، إلا أنّ الظاهر بالفعل، في كثير من الأحيان، هو صعوبة تبليغ الفهم الصحيح. ولهذا بدا لنا أنّ مزيدا من التوضيح لن يخلو من فائدة؛ وتُعتبر هذه التوضيحات تابعة بطبيعتها لتلك التي أعطيناها في مقالاتنا الأخيرة، كجواب على الأسئلة المتنوعة التي طرحت علينا حول الارتباط بسلسلة التربية الروحية.

وفي البداية، ينبغي أن ننبّه على أننا لم نستعمل أبدا كلمة "إكريكور" للدلالة على ما يمكن تسميته تحديدا بـ"كينونة جماعية"؛ والعلّة هي أنّ باعتبار هذا المعنى هذه اللفظة لا تمتّ بأي صلة مع التراث، وهي لا تمثّل سوى إحدى التنطعات العديدة في المصطلحات الحديثة للمدارس الإخفائية. وأول من استعملها في هذا الصدّد هو "أليفاس ليفي" ((فرنسي ولد سنة 1810 وتوفي سنة 1875))، وإن صحّت ذكرياتنا، فهو نفسه الذي برّراستعماله لها،

بإعطائها اشتقاقا لاتينيا لا يتصور، فجعلها مشتقة من كلمة (كراكس grex) أي "رعية" (أو "قطيع")، بينما هي يونانية خالصة، ولم تكن لها في الحقيقة أيّ دلالة سوى معنى كلمة "حارس ليلي" (أو "سهران"). ومن المعلوم أنّ هذه اللفظة توجد في "كتاب أخنوخ"، حيث تعني كينونات ذات سمة مبهمة، إلا أنها على أيّ حال، تنتمي إلى "العالم البرزخي"، وهي السمة الوحيدة التي تشترك فيها مع الكينونات الجماعية التي طُبّقت عليها نفس الكلمة حسب زعمهم. وهذه الأخيرة، بالفعل، هي أساسيا من نمط نفساني، وهذا هو بالأخص سبب خطورة سوء الفهم الذي نبّهنا عليه، لأنّ الجملة التي أوردناها في البدء تبدو لنا في هذا الصدد، كمثال آخر متكرر، للخلط بين ما هو نفساني وما هو روحاني.

والواقع، أنّنا تكلمنا عن هذه الكينونات الجماعية، وظننّا أنّنا وضحنا دورها بما فيه الكفاية، وذلك في سياق الحديث عن التنظيمات التراثية، سواء كانت دينية أو غيرها، التي تنتمي إلى ما يمكن تسميته بالميدان الظاهري بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة، وهذا لتمييزها عن ميدان التربية الروحية الباطنية، فكتبنا ما يلي: "يمكن النظر إلى كل طائفة كأنّها حائزة على قوة من نمط لطيف تتشكّل بكيفية ما من مساهمات كل أعضائها السابقين والحاضرين، وبالتالي، فعظم هذه القوة وقابليتها لأحداث آثار أشدّ يزدادان بمقدار ما تكون الطائفة أعرق تاريخا والأعضاء المؤلفين لها أكبر عددا؛ ومن البديهي أنّ هذا الاعتبار "الكمي" يستلزم بالضرورة أنّ المقصود هنا هو الميدان الفردي، ولا دخل له بتاتا في ما وراء هذا الميدان" (كتاب "نظرات في التربية الروحية"، الباب 24). وزيادة على هذا، نقول في هذا السياق، أنّ التجمع، في كل ما يؤلفه، سواء نفسانيا أو جسمانيا، ليس سوى امتداد لما هو فردي، وبالتالي فهو خال من كل ما هو مفارق متعال بالنسبة لما هو فردي، وهذا بعكس الفعاليات الروحية التي هي من طراز مختلف تماما؛ وباستعمال مصطلحات الرمزية الهندسية، نقول :لا بدّ من التمييز بين الاتجاه الأفقي والاتجاه العمودي. وهذا يقودنا إلى الجواب عرضا عن سؤال آخر طُرح علينا أيضا، ولا يخلو من علاقة مع ما نحن بصدد النظر فيه: فمن الخطأ اعتبار ما ينتج من التطابق، سواء مع كينونة نفسانية جماعية مهما كانت، أو مع أي كينونة نفسانية أخرى، أنّه حالة فوق فردية؛ والمساهمة في مثل هذه الكينونة الجماعية، في درجة ما من درجاتها، يمكن اعتباره، إن شئنا،

كمشكل لنوع من "الاتساع" للفردية لا أكثر ((أي للاتساع الأفقي لا للارتفاع العمودي)). ولهذا فإنّ أعضاء التجمع يمكن لهم توظيف القوة اللطيفة التي هي تحت تصرفه للحصول على بعض المزايا من النمط الفردي، وذلك بالاستقامة وفق القواعد الموضوعة لهذا الغرض من طرف التجمع المذكور؛ وفوق هذا، عندما تتدخل فعالية روحية لنيل تلك المزايا، كما يحدث بالخصوص في حالة مثل حالة الطوائف الدينية، فإنّ تدخلها لا يتصرف حينئذ في ميدانها الخاص بها الذي هو من طراز فوق فردي، وإنّما ينبغي النظر إليه كما قلناه أيضا كـ "نزوله إلى الميدان الفردي حيث تؤثر فيه بواسطة القوة الجماعية التي تأخذها كنقطة ارتكاز. ولهذا فإنّ الصلاة (أو الدعاء)، بوعي أو بلا وعي، تتوجه بالكيفية الأكثر مباشرة إلى الكينونة الجماعية، وبوساطتها فقط تتوجه أيضا إلى الفعالية الروحية المتصرفة من خلالها؛ والشروط الموضوعة من طرف التنظيم الديني لتكون فعّالة، لا يمكن تفسيرها بدون هذا الاعتبار.

وأمّا في ما يتعلق بتنظيمات التربية الروحية فالشأن مختلف، من حيث أنها هي وحدها التي تهدف أساسيا إلى الذهاب وراء الميدان الفردي؛ وحتى ما يعود فيها مباشرة إلى تطور الفردية، لا يشكّل في النهاية إلا مرحلة تحضيرية تؤول أخيرا إلى تجاوز حدود تلك الفردية. ومن البديهي أنّ هذه التنظيمات كغيرها تشتمل كذلك على عنصر نفساني يمكن أن يلعب دورا فعليا في أطر معينة، كالقيام مثلا بـ "دفاع" في مواجهة العالم الخارجي وفي حماية أعضاء مثل ذلك التنظيم من بعض الأخطار الواردة من الخارج، لأنّ مثل هذه النتائج لا يمكن طبعا الحصول عليها بوسائل من طراز روحي، وإنّما فقط بوسائل هي إذا صح القول، في نفس مستوى الوسائل التي يتوفر عليها العالم الخارجي؛ لكن هذا الأمر ثانوي جدا وعرضي تماما، لا يمت بصلة مع التربية الروحية ذاتها. فهذه الأخيرة متعالية بالكامل عن أي تصرف لأي قوة مادية، لأنّ موضوعها الجوهري هو بالأساس التبليغ المباشر لفعالية روحية ينبغي أن تحدث، بكيفية عاجلة أو آجلة، آثارا تعود كذلك إلى المجال الروحاني عينه، لا إلى الميدان السفلي كما هو شأن الحالة التي تكلمنا عنها آنفاً؛ وبالتالي فهي لا تتخذ عنصرا نفسانيا كوسيلة لتصرفها. ولهذا لا ينبغي النظر إلى تنظيم روحي تربوي كما هو عليه، كمجرد تجمع، لأنّه بهذا الوصف لا يوجد فيه ما يتيح له القيام بوظيفته التي هي سبب

وجوده بالكامل؛ فالتجمع ما هو في الجملة إلا اجتماع لأفراد، ولا يمكن من حيث هو أن ينتج أي أمر من طراز فوق فردي، لأنّ الأعلى لا يمكن في أي حال أن يصدر من الأدنى؛ وإذا كان بإمكان الارتباط بتنظيم تربوي أن يعطي آثارا من هذا النمط، فلكونه بالتحديد حائزا على أمر هو في ذاته فوق فردي ومتعال مفارق بالنسبة للتجمع نفسه، أي حائزاً على فعالية روحية ينبغي عليه صيانتها وتبليغها بدون أي انقطاع. إذن فالارتباط بتنظيم روحي تربوي لا ينبغي أن يُتصور كارتباط بـ "كينونة جماعية" أو بكينونة نفسانية جمعوية، لأنّ هذا ليس سوى مظهر عرضي تماما، ولا تختلف فيه التنظيمات التربوية الروحية عن غيرها من التنظيمات الظاهرية؛ والذي يشكل جوهريا "السلسلة"، هو ما نكرره مرة أخرى، أي التبليغ المستمر الذي لم ينقطع للفعالية الروحية عبر الأجيال المتعاقبة (ولا نأخذ هنا كلمة "أجيال" بالمعنى الظاهري و"الحسّي" إذا صح القول، وإنما نشير بالأخص إلى "الولادة الجديدة" وطابعها الملازم للتربية الروحية). وكذلك، فإنّ الرابطة بين مختلف الأشكال التراثية ليست مجرد انتساب "كينونات جماعية" لبعضها البعض، كما يمكن أن توحي به الجملة التي انطلقت منها هذه الاعتبارات؛ وإنّما تنتج في الحقيقة، من حضور نفس الفعالية الروحية، بمختلف أشكالها، وهي واحدة من حيث جوهرها ومن حيث الغايات التي تقصدها وتتصرف من أجلها، إن لم تكن واحدة من حيث الكيفيات التي تزيد خصوصياتها أو تنقص والتي بواسطتها يتم تصرّفها. ومن هنا فقط ينشأ تدريجها، الأقرب فالأقرب، وفي درجات مختلفة، الاتصال الفعلي أو الشكلي حسب الحالات، مع المركز الروحي الأعلى.

وإلى هذه الاعتبارات، نضيف ملاحظة أخرى لها أهميتها في نفس الوجهة من النظر وهي :عندما يمسي تنظيم تربوي روحي في وضع من الانحطاط الذي تزيد حدّته أو تنقص، فإن تصرّفه يضعف بالضرورة رغم أن الفعالية الروحية لا تزال حاضرة، وحينئذ في المقابل، يمكن للفعاليات النفسانية أن تتصرف بكيفية أكثر ظهورا مستقلا أحيانا. والحالة القصوى في هذا الصدد، هي حالة التنظيم الروحي الذي زال وجوده كما كان عليه، بحيث انسحبت منه الفعالية الروحية تماما، وبقيت الفعاليات النفسانية وحدها في وضع "مخلفات" ضارة، بل بالخصوص خطيرة حسبما وضّحناه في موضع آخر (كتاب "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان"

الباب 27). ومن المعلوم أنّ الأمور لا تصل إلى هذا الحد ما دامت التربية الروحية موجودة حقا، ولو منقوصة إلى حد أنها لم تمس سوى انتساب شكلي بحت؛ لكن صحيح على أيّ حال بأنّ الهيمنة التي تحصل للفعاليات النفسية بمقدار يزيد أو ينقص في شكل من أشكال التربية، يشكّل علامة سالبة لوضعها؛ وهذا يبيّن مرة أخرى كم هم بعيدون عن الحقيقة أولئك الذين يريدون إرجاع التربية الروحية ذاتها إلى مؤثرات من ذلك النمط.

الباب السابع

ضرورة الالتزام بالشريعة

يبدو أنّ كثيرا من الناس يشكّون في الالتزام قبل كل شيء بالشريعة، والعمل بجميع أحكامها، لمن يريد أن يسلك طريق التربية الروحية؛ وهذا الموقف علامة على ذهنية خاصة بالغرب الحديث، ولا ريب أن أسبابه متعددة. ولا يعنينا هنا البحث في مدى المسؤولية التي تقع على عاتق علماء الشريعة أنفسهم الذين يدفعهم تعصّبهم لآرائهم في كثير من الأحيان إلى إنكار تتفاوت صراحته زيادة أو نقصا لكل ما يتجاوز ميدانهم؛ فهذا الجانب من المسألة ليس هو الذي يعنينا هنا؛ لكن مما يثير الدهشة أكثر، هو أنّ بعض من يعتبرون أنفسهم مؤهلين للتربية يبرهنون على سوء فهمهم، فيقعون في إنكار مماثل لأولئك العلماء، وإن كان بطريقة عكسية، أي أنهم ينكرون ضرورة الالتزام بالعمل بالشريعة. وبالفعل، فقد يكون من المحتمل أن يكون أحد علماء الشريعة يجهل التصوف، وإن كان جهله لا يبرر إنكاره، ولكن، بالعكس، من غير المقبول من أيّ أحد يزعم الانتساب للتصوف، أن يتجاهل الشريعة، ولو من جانبها العملي، ذلك لأنّ "الأكثر" يتضمن بالضرورة "الأقل" ((أي لا يمكن بلوغ مقام الإحسان المتمثل في التصوف إلا بالتحقق حتما بقسميه الأول والثاني أي الإسلام والإيمان بالتطبيق الكامل لأحكام الشريعة)). وفضلاً عن هذا، فإنّ هذا الجهل، المتمثل في النظر إلى العمل بالشريعة كأنّه لا جدوى منه أو لا طائل وراءه، لا يمكن أن يحصل بدون عدم معرفة، ولو نظريا، لهذا الجانب من الدّين؛ وهنا تكمن الخطورة الأشد، لأنّه عندما يكون مثل هذا الجهل موجودا في شخص، مهما كانت استعداداته، يحق لنا أن نتساءل هل هو حقا مستعدّ للاقتراب من الميدان الباطني والتربية الروحية، بل إنّ الأولى به هو أن يجتهد في مزيد من حسن الفهم لقيمة الشريعة وأبعادها قبل أن يبحث عن ما هو أبعد. والواقع أن ذلك تابع بوضوح لضعف الذهنية في فهمها للتراث الروحي بالمعنى الأعم؛ ومن البديهي أنّ هذه الذهنية هي التي ينبغي إعادة تكوينها في نفسها بالكامل قبل كل شيء، إذا أردنا بعد ذلك

الولوج إلى المعنى العميق لذلك التراث الروحي. والجهل الذي ذكرناه هو في صميمه من نفس نوع الجهل بفاعلية الشعائر الروحية تخصيصا، وهو أيضا متفش بكثرة في العصر الحاضر في العالم الغربي. صحيح أنّ الوسط الدنيوي الذي تهيمن عليه الغفلة والذي يعيش فيه البعض يجعل فهم هذه الأمور أكثر صعوبة، بيد أنّ رفضهم ومقاومتها لتأثير هذا الوسط في جميع مظاهره هو بالتحديد ما ينبغي أن يقوموا به، إلى أن يتحققوا بأنّ وجهة النظر المقتصر على ظاهر الحياة الدنيا هي وجهة خاطئة باطلة؛ وسنعود إلى هذا المعنى بعد قليل.

لقد قلنا إنّ الذهنية التي نبيّن هنا عوارضها هي إحدى سمات الغرب الحديث؛ وبالفعل، فإنّ مثل هذه الذهنية لا يمكن أن توجد في الشرق، أولا لأن الروح الدينية لا تزال حية متغلغلة في الوسط الاجتماعي بكامله[1]، وأيضا لسبب آخر، وهو أنّه عندما تكون الشريعة والحقيقة مرتبطتان كأنهما وجهان لنفس الشيء الواحد، أحدهما ظاهري والآخر باطني، فمن اليسير-على كل أحد فهم أنّه لا بدّ في البداية من التحقق بالظاهر قبل الولوج إلى الباطن؛ وتبعا لرمزية شائعة الاستعمال، يمكن أن نقول أن "النواة" لا يمكن بلوغها إلا بالعبور على "الغلاف" الحافظ لها، وبالتالي فلا مناص من اتباع طريق الشريعة، إذ لا وجود لسواها لبلوغ الحقيقة. ويمكن أن يبدو هذا أقل بداهة في حالة، كحالة الغرب الراهن، حيث توجد تنظيمات تنتسب للتربية العرفانية والروحية ولا علاقة لها بشكل تراثي معيّن؛ لكن حينئذ يمكن القول بأنها في وضعها هذا، تتوافق مع أي شريعة سويّة مهما كانت؛ غير أنّه من وجهة النظر الصوفية بالحصر الدقيق للمعنى، وهي وحدها التي تعنينا الآن بصرف النظر عن اعتبار الظروف العارضة، فإنّ تلك التنظيمات ليست حقا ذات طابع عرفاني روحي سويّ بحكم غياب التزامها بالشريعة.

وللتعبير عن الأمور بأبسط كيفية نقول في البدء أنّ البناء لا يُشيّد فوق الفراغ؛ والحال أنّ وجودا دنيويا محضا خاليا من كل عنصر تراثي روحي ما هو بالتأكيد إلا فراغ وعدم حقيقي. وإذا أردنا تشييد مبنى فلا بدّ قبل كل شيء من وضع أسسه؛ فأسُسه هي

---

(1) نتكلم هنا على هذا الوسط الشرقي باعتبار جملته، وبالتالي فلا اعتبار عندنا في هذا الصدد لأشخاص "محدثين"، أي في الجملة "مستغربين" الذين لا يشكلون حتى الآن، رغم كل شيء، سوى أقلية ضعيفة، مهما كثر صخبهم.

القاعدة الضرورية اللازمة التي سيرتكز عليها المبنى برمّته، بما في ذلك أقسامه العليا، وارتكازها على أسس يستمر على الدوام، حتى بعد انتهاء البناء. وكذلك، فإنّ الالتزام بالشريعة هو الشرط الأوّل الذي يتوقف عليه الاقتراب من التصوف؛ وفوق ذلك، لا ينبغي اعتقاد أنّه يُستغنى عن الشريعة بعد سلوك الطريق، مثلما أنّ الأسس لا يمكن إزالتها عند الانتهاء من تشييد المبنى؛ بل نضيف بأنّ الشريعة في الحقيقة، بعيدا عن أن تُطرح جانبا، ينبغي بالعكس أن تتجوهر" بمقدار مناسب للدرجة التي يبلغها السالك، لأنّه يصبح مؤهلا أكثر فأكثر لفهم أصولها وعللها العميقة؛ وبالتالي، فإنّ تقريرارتها وأحكامها وشعائرها تكشف له عن دلالة أكثر أهميّة وعمقا من تلك التي يمكن أن يفهمها مجرد عالم بظاهرها دون أن تكون له قدم في طريق التصوف؛ وذلك لأن هذا الأخير، بحكم اقتصاره على الظاهرفقط، يختزل الشريعة في مظهرها الخارجي، أي يحصرها في أبسط أبعادها بالنسبة لـ "كمال الحقيقة" التي تشتمل عليها الملة السوية في جملتها.

وهذا يعود بنا إلى الاعتبار الذي أشرنا إليه آنفا، فذلك الشخص الذي لا يلتزم بأي شريعة سوية، لا يمكن أن يحيا إلا حياة غفلة دنيوية بحتة يحصر فيها كل نشاطه الخارجي. وهذا هو نفس الخطأ الذي يقترفه، على مستوى آخر مع استتباعات أكثر وسعاً، جلّ الغربيين المعاصرين الذين ما زالوا يزعمون أنهم "متدينون" رغم كونهم يجعلون الدين بمعزل عن نشاطهم، ولا صلة له البتّة بواقعهم اليومي. وإذا كان لا يُقبل مثل هذا الخطأ من شخص مكتفي بالنظرة الظاهرية وحدها، فإنّه لا يُقبل من باب أولى ممن يريد اعتبار النظرة الباطنية؛ وفي كل هذه الأحوال، نرى بلا عناء، بعد هذه المواقف عن الاستجابة لمفهوم تراثي سوي متكامل. وهذا كله في صميمه يعود إلى قبول مفهوم وجود ميدانين منفصلين: الميدان الديني، وخارجا عنه أو بجانبه ميدان الدنيا الغافلة التي لها هي كذلك الحق في الاعتبار في إطارها الخاص؛ والحال، كما كررناه في كثير من الأحيان، هو أنّه لا وجود في الحقيقة لميدان دنيوي غافل يشتمل على بعض الأشياء بمقتضى نفس طبيعتها؛ وإنّما الموجود فقط هو وجهة نظر دنيوية غافلة ناشئة من الانحطاط الروحي للبشرية، وبالتالي فهي نظرة باطلة تماما. ومبدئيا، لا ينبغي القيام بأيّ تنازل لصالح هذه الوجهة أي النظرة الدونية؛ وبالتأكيد أنّ هذا في الواقع

صعب في الوسط الغربي الراهن، بل ربّما مستحيل إلى حد ما في بعض الأحيان، لأنّ كل واحد، ما عدا الشاذ النادر، يجد نفسه مجبرا على الخضوع خضوعا يزيد أو ينقص بحكم ضرورة العلاقات الاجتماعية وحدها، ولو ظاهريا، إلى أوضاع "الحياة الاعتيادية الغافلة" التي هي بالتحديد ليست سوى التطبيق العملي لتلك النظرة الدنيوية الدونية. على أنّه حتى وإن كانت مثل تلك التنازلات ضرورية لكي يعيش الشخص في ذلك الوسط، فلا بدّ من حصرها في أدنى ما يمكن من طرف كل الذين بقي لديهم معنى للدّين، وهي بالعكس منفتحة إلى أقصى ما يمكن من طرف الذين يزعمون الاستغناء عن كل شريعة، حتى وإن لم يقصدوا ذلك، بوعي أو بلا وعي، لتأثير الوسط. ويقينا أنّ مثل هذه الأوضاع بعيدة عن ملاءمة الحياة الروحية التي ترجع إلى ميدان لا ينبغي في الحالة السوية للمؤثرات الخارجية أن تلجه بأي كيفية كانت؛ ومع هذا وبمقتضى العوائق الملازمة لأوضاع عصرنا، إذا استطاع أصحاب هذا الموقف (أي الذين لا يعتبرون الالتزام بالشريعة ضرورة لازمة) أن يتلقوا نوعا من التكوين العرفاني النظري، فإننا نشك كثيرا في إمكانية أن يسيروا إلى ما هو أبعد منه، فينتقلوا إلى السلوك الحقيقي الفعلي، ما داموا مصرين طوعا عن اختيار لموقفهم ذلك.

الباب الثامن

الفرق بين النجاة (le Salut) والانعتاق (la Délivrance)

منذ عهد قريب لاحظنا، باستغراب بعض الشيء، أنّ بعض قرائنا لا يزالون يعانون بعض الصعوبة في الفهم الجيد للفارق الجوهري الموجود بين مفهوم النجاة أو الخلاص ((أي الفوز بالجنة)) والانعتاق ((أي القرب الرباني في "مقعد صدق عند مليك مقتدر" كما في الآية الأخيرة من سورة القمر، أو ما يعبر عنه الصوفية بالفتح الكبير))؛ وهذا بالرغم من شرحنا لهذه المسألة مرارا عديدة، وهي مسألة لا ينبغي في الجملة أن تكون مبهمة عند كل من له فهم لمراتب الوجود المتعددة، وقبل كل شيء، عند كل من يميز تمييزا أساسيا بين الـ"أنا" والـ"هو"[1] [1]. فلزمنا إذن الرجوع إليها لإزالة كل سوء فهم بصفة نهائية، ولكي لا يبقى أي محل لأي اعتراض.

ففي الأوضاع الراهنة للبشرية في الأرض، من البديهي أنّ الغالبية العظمى للناس عاجزون تماما عن تجاوز حدود الوضع الفردي، سواء خلال حياتهم في الدنيا، أو عند خروجهم من هذا العالم بالموت الجسمي، الذي من حيث هو لا يمكن أن يغيّر شيئا في المستوى الروحي الذي يكونون عليه عندما يذوقونه (ويبدو أنّ كثيرا من الناس يتخيلون بأنّ

---

(1) ملاحظة أخرى، استغرابنا لها – والحق يقال- أقل بكثير من هذه التي ذكرناها: وهي التي تتعلق بانعدام الفهم العُضال عند المستشرقين في هذا الصدد، كما هو شأنهم في الكثير من المسائل الأخرى؛ وفي هذه الأيام الأخيرة رأينا مثالا له لافت للنظر ففي تقرير حول كتابنا "الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا" يُعرب أحدهم عن غضبه بسبب النقد الذي وجهناه لزملائه؛ فيسجّل أنّ من القدح الجارح بالخصوص ما ذكرناه حول "اقتراف خطأ" الخلط المستمر بين الخلاص والانعتاق"، ويبدو ساخطا على انتقادنا لأحد المهتمين بالهندوسية لأنه [ترجم كلمة "موكشا" السنسكريتية بلفظة "خلاص" من بداية كتابه إلى نهايته، بدون أن يبدو ولو متسائلا عن مجرد احتمال الخطأ في هذا التماثل بينهما] ؛ وبالنسبة له، من البديهي أنه لا يتصور أصلا أنّ "موكشا" يمكن أن تعني شيئا غير الخلاص! وما عدا هذا والمسلي حقا، هو أنّ كاتب هذا التقرير "يتأسف" من كوننا لم نعتمد الكتابة الشرقية، رغم أننا نبّهنا بوضوح أسباب ذلك، كما "يتأسف" من عدم إعطائنا قائمة بمؤلفات المستشرقين، كأنهم ينبغي أن يكونوا "مراجع" بالنسبة لنا، وكأنّ في وجهة النظر التي نقف عندها، لا حق لنا بكل بساطة في عدم اعتبارهم تماما؛ ومثل تلك الملاحظات تبيّن المقدار الصحيح لمدى فهم بعض الأشخاص.

حدوث الموت وحده يمكن أن يكفي لإعطاء الإنسان مزايا عرفانية وروحية لم يكن حائزا عليها خلال حياته؛ وهذا وهم غريب، ولا نرى حتى ما هي الأسباب التي يمكن الاستناد إليها لإعطائه أدنى مظهر من مظاهر التبرير). وحيث أنّ الأمر على هذا المنوال، فالجانب الظاهري للملّة، بالمعنى الأوسع، أي قسمها المتوجّه إلى الجميع بدون تمييز، لا يمكن أن يقدّم لهم سوى غاية من نمط فردي خالص، لأنّه يتعذر بلوغ كل غاية سواها بالنسبة لأغلبية أتباع هذه الملة ؛ وهذه الغاية بالتحديد هي التي تشكّل الخلاص أو النجاة ((المتمثل في قوله تعالى في الآية 185 من سورة آل عمران: "فمن زُحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز")). وبديهي أنّ ثمة بون كبير بينه وبين التحقق الفعلي بمقام فوق فردي، رغم كون هذا الأخير لا يزال خاضعا للقيد، فضلا عن التحقق بالانعتاق، الذي هو الرسوخ في المقام الأعلى الذي لا يحصره قيد، ولا يُقارن حقا بأيّ مقام مقيّد مهما كان شأنه[1] [2]. وعلى الفور نضيف بأنّه إذا كانت "الجنة سجناً" بالنسبة للبعض كما ذكرناه، فإنّما ذلك لأنّ الكائن الواقع في المرتبة التي تمثلها الجنة، أي الفائز بالخلاص، لا يزال منحصرا، بل إنّه سوف يبقى هكذا إلى أمد غير محدّد في القيود المشكّلة للفردية الإنسانية ((الجنة سجن بالنسبة للروح التي لا قررا لها إلا حضرة ربّها: "وأنّ إلى ربك المنتهى"، لا بالنسبة للنفس التي لا راحة لها إلا في الجنة من حيث طبعها ومن حيث أن الجنة هي مظهر التقريب الإلهي))؛ وذلك الوضع المنحصر لا يمكن أن يكون بالفعل سوى حالة "حرمان" بالنسبة لمن يطمحون إلى التحرر من تلك القيود، حتى أنّ درجة رقيهم الروحي تتيح لهم هذا الانعتاق فعليا وهم لا يزالون في الحياة الدنيا؛ لكن غيرهم، بحكم أنهم في الحال الراهن لا إمكانية عندهم للمضي إلى ما هو أبعد، لا يمكنهم أصلا الشعور بهذا الحرمان كما هو عليه.

---

(1) ننبّه عرضا على أننا اعتدنا على كتابة الحرف الأول من كلمة (salut) بالخط الصغير، بينما الحرف الأول لكلمة (Délivrance) بالخط الكبير، كما هو الحال في الضميرين (moi) و (Soi)؛ وهذا لبيان أن دلالة الأول منهما من نمط فردي والأخرى من طراز علوي مفارق؛ والغرض من هذه الملاحظة هو أن لا نتهم بما لا نقصده بتاتا، أي حتى لا يفهم عنا أننا نستهين بأي كيفية كانت بالخلاص، وليس مقصودنا سوى توضيح موقعه الأنسب ضمن الواقع الكلي بأصح كيفية ممكنة.

وحينئذ يمكن أن نطرح على أنفسنا هذا السؤال: حتى إذا كانت الكائنات التي هي في هذا الوضع لا وعي لها بما هي عليه من نقص بالنسبة للمقامات العليا، فإنّ هذا النقص موجود في الواقع على أيّ حال، فما فائدة بقائه فيه إلى أمد غير محدّد، حيث أنّه هو النتيجة التي ينبغي أن يؤول إليها في الحالة السوية الالتزام بالواجبات التراثية من النمط الظاهري؟ والحقيقة أنّ في ذلك البقاء فائدة كبرى، لأنّه يتيح لهم الاستقرار في امتدادات الوضع الإنساني ما دام هذا الوضع نفسه باقيا في مجلى الظهور، أي ما يكافئ التأبيد أو الديمومة الزمنية غير المحدّدة، وبالتالي لا يمكن لهم الانتقال إلى وضع فردي آخر (غير وضعهم الإنساني)، وهو الإمكانية الوحيدة التي تكون مفتوحة أمامهم لو لم يحصل لهم ذلك الاستقرار. لكن لماذا أيضا استمرارهم في الوضع الإنساني،هو في هذه الحالة، أحسن من الانتقال إلى وضع آخر غيره؟ الجواب هو أنّه ينبغي هنا اعتبار المكانة المركزية التي يتمتع بها الإنسان في المرتبة الوجودية التي ينتمي إليها، فجميع الكائنات الأخرى لا تقع بالنسبة للمكانة الإنسانية إلا في موقع خارجي على بُعد يزيد أو ينقص، وعلوّها أو انحطاطها الخاص بالنسبة لبعضها البعض ينتج مباشرة من تفاوت بعدها عن المركز، وبالتالي فهي تساهم فيه بمقدار مختلف، لكنه دوما بكيفية جزئية فقط بالنسبة للإمكانيات التي لا يمكن أن تتجلى بكمالها التام إلا في الإنسان. والحال، أنّه عندما يُلزم الكائن بالانتقال إلى وضع فردي غير الذي هو فيه، فلا شيء يضمن بأنّه سيجد مكانة مركزية بالنسبة لإمكانية وضعه الجديد، كالتي كان يتمتع بها من كونه إنسانا، بل بالعكس، يوجد احتمال أكبر بلا قياس، بأن يُصادف إحدى الأوضاع الخارجية التي لا تحصى المماثلة لما عليه في عالمنا أوضاع الحيوانات أو حتى النباتات ((لا ينبغي فهم هذا الكلام بمنظور عقيدة التناسخ التي وضح المؤلف بطلانها في العديد من كتبه، وإنما ينبغي إدراجه في مثل معنى قول الله تعالى في الآية 179 من سورة الأعراف: "أولئك كالأنعام بل أضل أولئك هم الغافلون")). ومباشرة يمكن فهم كم سيخسر صاحب هذا الاحتمال الأخير، خاصة باعتبار إمكانيات الترقي الروحي، وهذا حتى لو افترضنا، كما هو سائغ، أنّ وضعه الجديد، بالنظر إلى جملته، يشكّل مرتبة وجود أعلى من مرتبتنا. ولهذا فإنّ بعض النصوص الشرقية تقول: "إنه لمن الصعب الفوز بالولادة

الإنسانية، وهذا يمكن على السواء تطبيقه على ما يناسبه في أي وضع فردي آخر. وهذا هو السبب الحقيقي في كون التعاليم الظاهرية تُظهر "الموتة الثانية" كاحتمال رهيب بل مشؤوم، لأنه يعني تلاشي العناصر النفسية، الذي يقطع انتماء الكائن إلى الوضع الإنساني، فيضطر حينئذ مباشرة إلى الولادة في وضع آخر؛ ولو أفضت هذه "الموتة الثانية" إلى وضع فوق فردي لأصبحت الحالة مختلفة، بل معاكسة تماما في الحقيقة؛ لكن هذا لا يدخل في اختصاص العلم التراثي الظاهري الذي لا يمكن أن يهتم إلا بما يرجع إلى الحالة الأعم؛ وأمّا الحالات الخاصة الاستثنائية فهي بالتحديد سبب وجود العلم الباطني. والإنسان العادي، الذي لا يستطيع حاليا نيل مقام فوق فردي، يمكن على أيّ حال إذا فاز بالخلاص، أن يصل إلى ذلك المقام في نهاية الدورة البشرية، وبالتالي فلن يتعرض للخطر الذي كنا بصدد الكلام عنه، فلا يخسر مزية ولادته الإنسانية، بل بالعكس سوف يحتفظ بها بصفة نهائية، لأن الخلاص يعني مباشرة الحفظ والصيانة، وهذا هو الأهم جوهريا في مثل هذه الحالة؛ وفي هذا، وفيه وحده فقط، يمكن اعتبار الخلاص كمقرب للكائن من غايته القصوى، أو كنوع من السير نحو الانعتاق، رغم ما في هذا التعبير من قصور في البيان.

هذا ولا بد من الحذر الدقيق من الانزلاق إلى الخطأ بفعل بعض التشابهات الظاهرية في التعبير، فنفس الكلمات يمكن أن تقبل معاني متعددة ومطبقة على مستويات متباينة جدا، حسب رجوعها إلى الميدان الظاهري أو إلى المجال الباطني. فمثلا عندما يتكلم أصحاب الأحوال التي ترجع إلى "الميستيسيزم" عن "التوحد بالله (تعالى)"، فالذي يقصدونه لا يماثل يقينا بأي كيفية كانت الـ "يوكا" عند عرفاء" الهندوس ((أو الفناء والبقاء عند صوفية المسلمين)). ولهذه الملاحظة أهمية خاصة لأنّ البعض ربما يستهويه قول: كيف يمكن أن تكون للكائن غاية أعلى من التوحّد بالله؟ والجواب مرتبط بكامله بالمعنى الذي يُعطى لكلمة "توحّد" ((التي لا تعني بتاتا الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود الفلسفية، لأنّ الرب رب والعبد عبد، وانقلاب الحقائق محال)). والحقيقة أنّ أتباع "الميستيسيزم"، شأنهم كغيرهم من أهل الظاهر، لا همّ لهم على الدوام إلا الخلاص لا أكثر، رغم أنّ توجّههم، إن شئنا، مركز على طراز عال للخلاص، إذ من غير المعقول ان لا يوجد أيضا ترتيب متفاوت الدرجات

بين الكائنات "الفائزة بالخلاص". وفي جميع الأحوال، فإنّ التوحد بالله عندهم، يبقي الفردية على ما هي عليه، وبالتالي فهو توحّد خارجي تماما ونسبي؛ ومن البديهي أنهم لم يتصوّروا أبدا حتى إمكانية التحقق بالوحدة العظمى، فهم يقفون عند "المشاهدة"، ولا يزال يفصلهم عن الانعتاق وسع العوالم الملائكية كلها.

الباب التاسع

الفرق بين وجهة النظر الشعائرية ووجهة النظر الأخلاقية

كما نبهنا عليه في مناسبات عديدة، فإنّ ظواهر متشابهة يمكن أن تصدر من أسباب مختلفة تماما؛ ولهذا فإنّ الظواهر في نفسها، التي ما هي إلا مجرد مظاهر خارجية، لا يمكن أبدا أن تُعتبر مشكّلة حقا برهانا على صحة عقيدة أو نظرية ما، خلافا للأوهام التي تتصوّرها في هذا الصدد النظريات "التجريبية" الحديثة. وكذلك هو الشأن في ما يخصّ الأعمال الإنسانية، التي هي أيضا ظواهر من نوع معيّن: فنفس الأعمال، أو لكي يكون التعبير أدق، أعمال لا تتميز خارجيا عن بعضها البعض، يمكن أن تستجيب لنوايا ومقاصد متنوعة جدا عند الذين يقومون بها؛ بل بصفة أعم، يمكن لفردين التصرف بكيفية متماثلة في كل ظروف حياتهما تقريبا، رغم وقوفهما، لتوجيه سلوكهما، في وجهات نظر تكاد أن لا تشترك في شيء في الحقيقة. والمراقب السطحي الواقف مع ما يرى ولا ينفذ وراء المظاهر لا يمكن طبعا أن يتجنّب الانخداع، وسيفسر على السواء تصرفات جميع الناس بإرجاعها إلى وجهة نظره الخاصة به؛ ومن اليسير فهم إمكانية وجود سبب لأخطاء متعدّدة هنا؛ وهذا عندما يكون المقصود أناس ينتمون إلى حضارات مختلفة مثلا، أو أيضا وقائع تاريخية تعود إلى عهود بعيدة. وكمثال بارز جدا، بل في منتهى الغلو إن صح القول: مزاعم المعاصرين لنا في تفسيرتاريخ الإنسانية بكامله باستدعاء اعتبارات من نمط "اقتصادي" قصرا، لأنها هي التي تلعب عندهم في الواقع الدور المهيمن الأهم، وهذا بدون التفكير حتى في التساؤل عن ما إذا كان الأمر على هذا المنوال حقا في جميع الأزمنة وفي كافة البلدان. وهذا هو بالفعل الاتجاه الذي كنا نبّهنا عليه أيضا والموجود عند المهتمين بعلم النفس الحديث، إذ أنهم يعتقدون أن لا اختلاف بين جميع الناس في كل زمان ومكان؛ وربّما يكون هذا الاتجاه طبيعيا نوعا ما، لكن لا مبرر له على أيّ حال، ونظنّ أنّ الحذر منه واجب متأكد.

وثمة خطأ آخر من نفس النمط، يمكن أن يخفى بكيفية أيسر خفاء من الخطأ السابق عند كثير من الناس، بل عن غالبيتهم العظمى، لأنهم اعتادوا على النظر إلى الأمور بهذه

الكيفية، ولأنه أيضا لا يبدو مثل ذلك التوهم "الاقتصادي" مرتبطا مباشرة بمقدار يزيد أو ينقص ببعض النظريات المعينة؛ وهذا الخطأ يتمثل في أن ينسب الاعتبار الأخلاقي بالتخصيص إلى جميع الناس بدون تمييز، وهذا لأنّ الغربيين المحدثين يستخلصون منه قاعدة السلوك الخاصة بهم، أي أنهم يترجمون بمصطلحات "أخلاقية" مع كل ما تتضمنه من مقاصد خاصة، كل قاعدة في التصرف مهما كانت، رغم كونها تنتمي إلى الحضارات الأكثر اختلافا مع حضارتهم من جميع وجوه الاعتبار. ويبدو أنّ الذين يفكرون بهذه الكيفية عاجزون عن فهم وجود وجهات نظر أخرى يمكن أيضا أن توفّر مثل تلك القواعد. بل كما قلناه آنفا، إنّ التماثلات الخارجية التي يمكن أن تظهر في سلوك الناس لا تدل بتاتا على انبعاثها من نفس الوجهة في النظر؛ وبالتالي فقاعدة القيام بالعمل الفلاني أو عدم القيام به، التي يخضع لها البعض لأسباب من نمط أخلاقي يمكن لأسباب مختلفة تماما أن يطبقها آخرون بكيفية مماثلة. ولا ينبغي أن يُستنتج من هذا، أنّ وجهات النظر في نفسها، وبغض النظر عن استتباعاتها العملية، هي متكافئة؛ بل الحق بعيد عن هذا الاستنتاج، لأنّ ما يمكن تسميته بـ "القيمة الكيفية" للنوايا المتعلقة بتلك الوجهات تتنوع إلى حد انعدام أي قياس للمقارنة بينها إذا صح القول؛ وهذا هو الحال بالتخصيص عندما تُقارن وجهة النظر الأخلاقية بوجهة النظر الشعائرية التي تتميز بها الحضارات المتمتعة بطابع تراث روحي كامل.

والعمل الشعائري، كما شرحناه في موقع آخر، تبعا للمعنى الأصلي للكلمة نفسها، هو الذي يقام به "وفق المنهاج ((الرباني))"، وبالتالي فهو يستلزم، بدرجات ما على الأقل، الوعي الفعلي بهذا الانسجام مع هذا المنهاج؛ وعندما لا يعاني التراث من أي ضعف، فإنّ الطابع الشعائري بحصر المعنى يشمل كل عمل وتصرف، مهما كان نوعه. ومن المهم أن هذا يفترض معرفة الترابط والتناسب الموجودين بين النظام الكوني نفسه والنظام الإنساني؛ وهذه المعرفة، مع فروعها التطبيقية المتنوعة، موجودة فعلا في جميع الملل والتراثيات، بينما أمست غريبة تماما عن العقلية الحديثة، التي لا ترى على الأكثر سوى "تخرصات" خيالية في كل ما لا يدخل ضمن التصور الغليظ والضيق المنحصر لما تسمية "الواقع". ومن السهل على كل من لم تعمه بعض الآراء المسبقة، كم هو شاسع البعد الذي يفصل الوعي بالانسجام مع النظام الكوني، ومساهمة الفرد فيه بمقتضى هذا الانسجام نفسه، عن مجرد "الوعي الأخلاقي"

الذي لا يشترط أي فهم عرفاني، ولم تعد توجهه سوى طموحات وميول عاطفية بحتة؛ وكم هو عميق الانحطاط الذي يستلزمه المرور من ذلك الوعي الأول إلى هذا الثاني. ولا حاجة إلى القول بأنّ هذا المرور لا يتم بصفة مفاجئة، وإنّما يمكن أن توجد درجات وسطى تتداخل فيها وجهتا النظر بنسب مختلفة؛ والواقع أنه لا بدّ من بقاء وجهة النظر الشعائرية على الدوام في أيّ شكل تراثي، لكن من بين هذه الأشكال، كما هو الحال في التراثيات الدينية بالخصوص، من يخصص أيضا جانبا يزيد أو ينقص لوجهة النظر الأخلاقية، وسنرى سبب ذلك بعد قليل. وعلى أيّ حال، فبمجرد حضور وجهة النظر الأخلاقية في إحدى الحضارات، ومهما كانت المظاهر من حيث اعتبارات أخرى، يمكن القول بأن هذه الحضارة لم تعد ذات طابع تراثي شامل كامل ؛ وبعبارة أخرى، إن ظهور هذه الوجهة من النظر يمكن اعتباره مرتبطا بكيفية ما مع وجهة النظر السطحية الخارجية نفسها.

وليس هنا محل فحص مراحل هذا الانحطاط، الذي يؤول في النهاية، إلى الفقدان التام للروح التراثية في العالم، وبالتالي إلى اجتياح وهيمنة وجهة النظرالدونية في جميع الميادين بدون استثناء. وفي السياق الذي يهمنا حاليا، لا ننبّه إلا على أنّ هذا الطور الأخير تمثله الأخلاقيات التي تسمى بـ "المستقلة"؛ وسواء نعتت نفسها بـ "الفلسفية" أو بـ "العلمية"، ما هي في الحقيقة إلا نتيجة انحطاط للأخلاق الدينية؛ فهي تقريبا، بالنسبة لهذه الأخيرة، كالعلوم الدنيوية الظاهرية بالنسبة للعلوم التراثية. وتوجد أيضا طبعا درجات تناسبها في عدم الفهم للحقائق التراثية وفي ما تستدعيه من أخطاء في التفسير؛ وفي هذا الصدد، فإنّ أحط هذه الدرجات هي التصورات الحديثة، التي لم تعد تكتفي حتى باعتبار التعليمات الشعائرية كمجرد قواعد أخلاقية، وهو سبقا جهل تام بعللها العميقة، وإنّما ذهبت إلى حدّ اعتبارها انشغالات مبتذلة تتعلق بالصحة والنظافة. وبالفعل من البديهي بالتأكيد، أن سوء الفهم لا يمكن أن يذهب إلى ما هو أحط، بعد بلوغه إلى هذا الحضيض!

والأهم عندنا حاليا هو النظر في المسألة التالية: كيف وقع أنّ أشكالا تراثية أصيلة، بدلا من أن تقتصر على وجهة النظر الشعائرية الخالصة فقط، خصّصت كما قلنا جانبا لوجهة النظر الأخلاقية، بل جعلتها إذا صحّ القول مندرجة ضمن العناصر المؤلفة لها؟ والجوب هو أنّ هذا الأمر كان حتميا حالما انحطت الذهنية البشرية، في جملتها، إلى مستوى

أدنى، بفعل المسار الهابط للدورة التاريخية؛ وبالفعل، فلتسيير أعمال الناس وتصرفاتهم تيسيرا فعالاً، لا مناص من اللجوء إلى وسائل ملائمة لطبيعتهم؛ وعندما تكون هذه الطبيعة دون المستوى الكامل، فالوسائل ينبغي أن تكون كذلك بمقدار مناسب، لأنّ هذا هو الحل الوحيد لإنقاذ ما يمكن إنقاذه في مثل هذه الأوضاع. فعندما يمسي أكثر الناس عاجزين عن فهم العمل الشعائري كما هو عليه، ولكي يواصلوا التصرف بكيفية عادية و "نظامية سوية"، يتحتم حينئذ استدعاء أسباب ثانوية، أخلاقية أو غيرها، هي على أيّ حال من مستوى نسبي وعرضي؛ وفي الحقيقة لا يوجد هنا أي انحراف، وإنما يوجد تكييف ضروري فقط؛ والأشكال التراثية الخاصة ينبغي أن تتكيف مع ظروف الزمان والمكان المحددة لعقلية من هي متوجهة لهم؛ وهذا هو السبب نفسه لتنوع هذه الأشكال، لاسيّما في جانبها الظاهري الأقرب إلى الخارج، أي الجانب الذي يشترك فيه الجميع بلا استثناء، وهو الذي يرجع إليه طبعا كل ما هو قاعدة عمل وسلوك. وأمّا الذين ما زال بإمكانهم فهم من طراز آخر، فما عليهم، إن أرادوا، إلا القيام بنقله بالوقوف في نظر أعلى وأعمق؛ وهذا دوما ممكن ما دام لم يحصل انقطاع لكل صلة مع المبادئ، أي ما دامت وجهة النظر التراثية نفسها باقية؛ وبالتالي يمكنهم أن لا يعتبروا الأخلاق إلا كمجرد كيفية خارجية للتعبير، ولا تمسّ الجوهر ذاته للأمور التي تكتسيها.

وهكذا، فالفارق من أكبر ما يمكن بين من يقوم ببعض الأعمال لأسباب أخلاقية مثلا، وبين من يقوم بها كتحضير لرقي روحي فعلي؛ ورغم هذا فشكل عملهما واحد، لكن مقاصدهما متباينة ولا تتناسب بتاتا مع نفس درجة الفهم، ولا يمكن الكلام حقا عن انحراف إلا عندما تفقد الأخلاق كل طابع تراثي روحي؛ فعندما تُفرغ من كل دلالة حقيقية، ولا يبقى فيها أمر يمكن أن يبرر شرعية وجودها لا تمسي حينئذ سوى "مخلّفات خاوية" بحصر المعنى،أي بدون قيمة ومجرد شكل وهمي.

الباب العاشر

حول "تمجيد العمل"

جرت العادة، في عصرنا، بتعظيم شأن العمل، مهما كان نوعه وبأيّ كيفية يتم القيام به، كأنّ قيمته سامية من حيث هو وبغضّ النظر عن أي اعتبار من طراز آخر؛ وفي هذا الموضوع ما لا يُحصى من الخطب المبهرجة، وخواؤها بمقدارتفخيمها؛ وليس هذا في عالم العوام السطحي فحسب، بل حتى في التنظيمات المساريّة التي لا تزال موجودة في الغرب، وهذا أخطر وأدهى[1]. ومن اليسير فهم أنّ هذه الكيفية في النظر إلى الأمور تتعلق مباشرة بالحاجة المفرطة في إلحاحها للشغل الظاهري التي تميز الغربيين المحدثين؛ وبالفعل، فالعمل، عندما يُعتبر هكذا على أيّ حال، لايكون طبعا سوى شكل من أشكال الشغل؛ وهو من جانب آخر شكل يضفي عليه الرأي "الأخلاقي" المسبق أهمية أكبر من التي يضفيها على غيره، لأنّه قابل أحسن من غيره لأن يُبرز كـ"واجب" منوط بالإنسان، وكمساهم في ضمان وتأكيد "كرامته"[2]. وكثيرا ما يُضاف إلى هذا المفهوم مقصد مضاد للتراث الروحي بوضوح وهو: الاستهانة بالتأمل الروحي، الذي يوسم بتشبيهه بـ "البطالة" ((أو الفراغ الذي لا فائدة فيه))، بينما هو في الحقيقة، بالعكس تماما، أسمى نشاط يمكن تصوّره، ولا يمكن للشغل المنفصل عن التأمل أن يكون سوى شغلا أعمى فاقدا للنظام[3]. وكل ذلك يُفسّره بسهولة مفرطة

---

(1) في الماسونية بالخصوص، من المعلوم أن "تمجيد العمل" هو موضوع القسم الأخير من التعليم المساري الخاص بدرجة الرفيق؛ وفي أيامنا مع الأسف، يُفهم هذا التمجيد بهذه الكيفية السطحية الدونية تماما، بدلا من استيعابه كما ينبغي بالمعنى الشرعي السوي والتراثي حقا، الذي سنحاول بيانه لاحقا.

(2) في هذا السياق نقول على الفور أنّ بين هذا المفهوم الحديث للعمل، ومفهومه التراثي، يوجد كل الفارق القائم أيضا بصفة عامة بين وجهة النظرالأخلاقية ووجهة النظر الشعائرية، كما بيناه أخيرا.

(3) نذكر هنا بواحدة من تطبيقات الحكاية الحكمية التي مدارها حول الأعمى والمقعد، ويمثلان فيها على التتالي حياة الشغل الظاهري وحياة التأمل الروحي (ينظر كتابنا "السلطة الروحية والحكم الزمني"، الباب الخامس).

أناس يعلنون، بصدق بلا شك، أنّ "سعادتهم تتمثل في الشغل نفسه"[1]، بل نـقول بطيب خاطر أنّ سعادتهم تتمثل في الاضطراب، لأنّه عندما يُؤخذ الشغل هكذا كغاية في نفسه، لا يكون حقا أكثر من اضطراب، مهما كانت الذرائع "الأخلاقية" التي تُستدعى لتبريره.

وبعكس ما يظنه المحدثون، فإنّ أيّ شغل، يقوم به أيّ شخص بدون تمييز، للاستمتاع فقط أو لضرورة "الحصول على لقمة العيش"، لا يستحق بتاتا أن يُمجّد، بل لا يمكن أن يُنظر إليه إلا كأمر غير سويّ، مناقض للنظام الذي ينبغي أن يسيّر المؤسسات الإنسانية؛ وفي أوضاع عصرنا، يصل به الحد في أغلب الأحيان إلى أخذ طابع يمكن بلا مبالغة وصفه بـ "تحت الإنساني". والذي يبدو مجهولا تماما عند المعاصرين لنا هو أنّ العمل لا يكون حقا مقبولا إلا إذا كان ملائما لطبيعة الكائن الذي يقوم به، فهو يصدر منه بالضرورة على هذا المنوال بكيفية تلقائية، بحيث يكون هو الوسيلة التي تتحقق بها هذه الطبيعة بأكمل كيفية ممكنة ((وإلى هذا المعنى يشير الحديث النبوي الشريف: "كل مُيسّر لما خُلق له")). وهذا هو في الجملة المفهوم نفسه لما يُسمى ((بالسنسكريتية في الملة الهندوسية)) بـ "سواد هارما"، الذي هو الأساس الحقيقي لنظام الطبقات الاجتماعية، وهو الذي أكدنا عليه بما يكفي في مناسبات عديدة، بحيث نقتصرهنا على التذكير به بلا مزيد من التوسع. وفي هذا السياق يمكن تذكّر ما قاله أرسطو عن قيام كل كائن بـ "شغله الخاص به"، يعني القيام بنشاط ملائم لطبعه، وفي نفس الوقت حصول ما يستلزمه مباشرة من انتقال الإمكانيات المنطوية في طبعه من "القوة" إلى "الفعل". وبعبارة أخرى، لكي يكون العمل، مهما كان نوعه، كما ينبغي أن يكون عليه، لا بدّ قبل كل شيء أن يكون عند القائم به مناسبا "لما خُلق له" أي لطبيعة فطرته، بالمعنى الأدق لهذه الكلمة[2]. وعندما يكون الأمر على هذه الاستقامة، فإنّ المنفعة المادية التي يمكن جنيُها بكيفية مشروعة لا تظهر إلا كهدف ثانوي تماما وعرضي، إن لم نقل تافه بالنسبة لغاية أخرى أسمى، هي الرقي الروحي وبلوغ الغاية في التحقق "بالفعل" لطبيعة الكائن الإنساني نفسها.

---

(1) ننقل هذه الجملة من شرح للشعيرة الماسونية؛ وهو بالتأكيد من جوانب شتى، شرح ليس من أردىء الشروح، أي ليس من أكثرها تأثرا بتسللات العقلية العامية الدونية.

(2) للتوسع أكثر حول هذه النقطة، وكذلك حول الاعتبارات اللاحقة، نحيل إلى البحوث العديدة التي خصصها أ.ك. كوماراسوامي لهذه المسائل.

ومن البديهي أنّ ما كنا بصدد بيانه يشكّل إحدى القواعد الجوهرية الأساسية لكل تربية روحية مرتبطة بتعلم حرفة؛ و "الطبع الفطري" المناسب لهذه الحرفة هو إحدى المؤهلات اللازمة لمثل تلك التربية، بل يمكن القول، أنّه الشرط الأوّل والأكثر لزوما من غيره[1]. بيد أنّه يوجد أمر آخر، جدير بالتأكيد عليه، لاسيما في وجهة نظر التربية الروحية، لأنّه يعطي للعمل، باعتبار مفهومه التراثي، أعمق دلالاته وأسمى مراميه متجاوزا الاقتصار على الطبيعة الإنسانية وحدها، ليربطها بالنظام الكوني ذاته، وبالتالي، بالمبادئ الكلية بأقرب كيفية مباشرة. ولفهم هذا المعنى، يمكن الانطلاق من تعريف الفن كـ"محاكاة للطبيعة في كيفية الإبداع[2]"، أي محاكاة للطبيعة كعلّة لا كمعلول؛ وفي وجهة النظر التراثية، لا يوجد بالفعل أي تمييز بين الفنّ والحرفة، كما لا يوجد أيّ تمييز بين الفنان والحرفي أو الصانع، وهذه أيضا نقطة شرحناها سابقا في كثير من المناسبات؛ فكل ما ينتج "منسجماً مع النظام" هو بوصفه هذا جدير أن يُنظر إليه كعمل فني[3]. وجميع التراثيات تلحّ على التماثل القائم بين الحرفيين وحضرة الإبداع الإلهي، فكل من الجانبين يُبدع "بواسطة كلمة إلهية صادرة من حضرة الإدراك المجرد"؛ وبدون إلحاح، نلاحظ هنا بأوضح ما يمكن دور التأمّل كشرط مسبق وضروري لإبداع كل عمل فني؛ وهذا أيضا فارق جوهري مع المفهوم السطحي الدوني للعمل، الذي يختزله في مجرد شغل غافل، كما ذكرناه آنفا، بل يزعم حتى مناقضته للتأمل. وتبعا لعبارة الكتب الهندوسية :[ينبغي أن نصنع وفق ما فعلته "الديفا" عند البدء] (("الديفا" هي الأملاك بصفتها مظاهر لتجليات الأسماء الإلهية المتصرفة بأمر الله تعالى في الكون))؛ وهذا المفهوم يمتد طبعا ليشمل القيام بجميع الحرف الجديرة بهذا الاسم، كما يستلزم أن يكون للعمل طابع شعائري بحصر المعنى، كما هو شأن جميع الأمور الأخرى في حضارة تراثية بكاملها. وهذا الطابع الشعائري هو الذي يضمن ذلك "الانسجام مع النظام" الذي تكلمنا عنه

---

(1) بعض الحرف الحديثة، لاسيما الحرف الميكانيكية البحتة، التي لا علاقة لها أصلا بـ"الطبع الفطري"، وبالتالي هي في نفسها ذات طابع غير سوي، لا يمكن لها بكيفية مقبولة أن تلائم أي تربية روحية أو عرفانية.

(2) وليس محاكاتها في منتوجاتها، كما يتخيّله أنصار الفنّ المسمى بـ"الواقعي"، والأصح ان يُنعت بـ"الطبائعي".

(3) لا حاجة إلى التذكير بأنّ هذا المفهوم التراثي للفن لا علاقة له مطلقا مع نظريات المحدثين المسماة بـ"الجمالية".

قبل قليل، وليس هذا فحسب، بل يمكن حتى القول بأنّ ذلك الطابع مع هذا الانسجام لا يشكّلان حقا إلا حقيقة واحدة[1].

وهكذا، حالما يحاكي الحرفي الإنساني في ميدانه الخاص ما يقوم به الإبداع الإلهي، فهو يساهم في عين هذا الإبداع بقدر مناسب، وبكيفية تزداد فعاليتها كلما كان وعيه بهذا الإبداع أكمل؛ وكلما ازداد بعمله تحقيق إمكانيات طبيعته الخاصة، ازداد كذلك في نفس الوقت تعمّقه وتوسعه في التحقق باسمه تعالى "البديع" ((وما يقاربه من الأسماء الإلهية كالخلاق والبارئ والمصور والجميل))، كما تُصبح مُبدعاته أكمل تناسقا باندراجها في الانسجام الكوني الكلي. وهنا نرى كم هذا بعيد عن الترهات التي اعتاد المعاصرون لنا الإعلان عنها معتقدين بذلك الإشادة بالعمل؛ فالعمل عندما يكون كما ينبغي أن يكون عليه تراثيا، وفي هذه الحالة فقط لا في سواها، هو في الحقيقة أسمى من كل ما يستطيعون تصوره. وبالتالي يمكن لنا أن نلخص هذه التعليمات التي يسهل التوسع فيها إلى مدى غير محدد تقريبا، بقولنا ما يلي: إنّ "تمجيد العمل" يستجيب فعلا إلى حقيقة، بل إلى حقيقة من طراز عميق؛ غير أن الكيفية التي يفهمها بها المحدثون في العادة ما هي إلا تشويه ماسخ للمفهوم التراثي، يذهب إلى حدّ تنكيسه إذا صحّ القول. وبالفعل، فإنّ العمل لا "يمجد" بخطب طنانة لا جدوى منها، فليس لهذا أيّ معنى مستساغ؛ وإنما العمل يصبح "مجيدا" أي أنه "يتجوهر" فبدلا من أن يكون مجرد نشاط سطحي غافل، يضحى مساهمة واعية وفعلية في تحقيق ما دبره "المبدع الأعظم للكون".

---

(1) حول هذا كله، ينظر أ.ك. كوماراسوامي. "Is Art superstition or a way of life?" في المصنف الذي عنوانه : "Why exhibit works of Art"

الباب الحادي عشر

المقدّس وغير المقدّس

في كثير من الأحيان شرحنا كيف أنّ في الحضارة التراثية الكاملة، ما من نشاط إنساني، مهما كان، إلا وهو مطبوع بما يمكن وصفه بالمقدس، لأنّ التعريف نفسه يقتضي أن لا يترك التراث الروحي شيئا خارجا عنه؛ وبالتالي فإنّ تطبيقاته تتوسع لتشمل كل أمر بلا استثناء، بحيث لا يوجد أي شيء يمكن في هذا الصدد اعتباره غير جدير بالاكتراث أو لا معنى له؛ كما أنّ مساهمة الإنسان في التراث، مهما فعل، مضمونة ومستمرة بكيفية ثابتة بمقتضى أعماله نفسها. وبمجرد ما تنفلت بعض الأشياء عن وجهة النظر التراثية، أو بعبارة أخرى ترجع لنفس المعنى، حالما يُنظر إليها خالية من البُعد المقدس ((وهي النظرة الغافلة))، فهذه علامة واضحة على حدوث انحطاط انجرّ عنه ضعف في التراث أو كالنقص له؛ ومثل هذا الانحطاط مرتبط طبعا، في تاريخ الإنسانية، بالمسار الهابط للمجرى الدوري. وبديهي هنا وجود درجات مختلفة، لكن عموما يمكن القول، أنّ حتى في الحضارات التي لا تزال محتفظة بطابع تراثي في منتهى الوضوح، يوجد حاليا جانب يزيد أو ينقص متروك لما هو غير مقدس؛ وهذا النوع من التنازل الحتمي لملائمة العقلية التي تحدّدها الأوضاع نفسها للعصر. غير أنّ هذا لا يعني أبدا أنه يمكن لتراث روحي سوي أن يعترف بمشروعية وجهة النظر الخالية من البُعد المقدس، لأنه لو فعل ذلك لأنكر في الجملة حقيقة ما هو عليه، ولو جزئيا على أيّ حال تبعا لمقدار التوسع الذي سمح لها به؛ ومن خلال جميع تكييفاته المتتابعة، لا ينبغي للتراث إلا أن يحافظ بحكم الشرع، إن لم يكن بحكم الواقع، على شمولية وجهة نظره الخاصة لجميع الأشياء، وعلى كون ميدانه التطبيقي يتضمنها جميعا على السواء.

والحضارة الغربية الحديثة هي الوحيدة التي بحكم عقليتها المضادة أساسيا للتراث الروحي، تزعم التأكيد على مشروعية ما ليس بمقدس، كما هو عليه بهذا الوصف، بل تعتبر كـ "تقدم" أن يُدرج فيه نصيب يتزايد أكثر فأكثر من النشاط الإنساني، إلى الحد الأقصى

المتجسد في العقلية المطبوعة برمتها بالحداثة، بحيث لا يبقى أي شيء مقدس؛ وكل جهودها متوجهة في النهاية إلى نفي أو إلغاء المقدس. فالنسب هنا مقلوبة: أي أنّ الحضارة التراثية، حتى وإن كانت منقوصة، لا يمكن لها سوى السماح بوجود وجهة للنظر خالية من البعد المقدس من حيث أنّها مرض لا مفرّ منه، مع الاجتهاد في تضييق استتباعاته بكل ما يمكن؛ وأمّا في الحضارة الحديثة، فبالعكس، حيث لم يُمس المقدس سوى أمر مسموح به، لأنّ من المستحيل إزالته تماما بضربة واحدة قاضية، وفي انتظار التحقيق الكامل لهذه الغاية "المثلى" يُترك له قسط يتناقص تدريجيا، مع العناية الكبرى في عزله عن غيره بحاجز يتعذر عبوره.

والمرور من الواحد إلى الآخر لهذين الموقفين المتعاكسين يستلزم الاقتناع، ليس فقط بوجود وجهة نظر خالية من البعد المقدس، وإنّما بوجود ميدان غير مقدس، أي وجود أشياء هي في ذواتها وطبيعتها خالية من كل بعد مقدس، بدلا من أن تكون بهذا الوصف بفعل عقلية معينة كما هو عليه الحال في الواقع. وهذا التأكيد على وجود ميدان غير مقدس يحول بلا مسوّغ مجرد حالة متعلقة بوجهة في النظر إلى حالة تفرض وجودها، وهو بالتالي، إذا صح القول، من المسلّمات الأساسية للعقلية المضادة للتراث الروحي؛ وهي في البداية ترسّخ هذا المفهوم في ذهنية غالبية الناس أملا في البلوغ التدريجي لأهدافها: أي في إزالة المقدس، أو بعبارة أخرى، في إلغاء التراث الروحي حتى في آثاره الأخيرة. وما علينا إلا النظر حولنا للتيقن إلى أيّ حدّ نجحت العقلية الحديثة في هذا العمل الذي تكفلت به؛ فحتى الناس الذين يعتبرون أنفسهم "متديّنين" أي الذين بقي لديهم بقدر يزيد أو ينقص نوع من الوعي بروح التراث، لا يعتبرون الدّين إلا كشيء من بين الأشياء الأخرى التي تشغل مكانة جانبية، بل والحق يقال تشغل مكانة منحصرة لا أثر فعلي لها على كل الجوانب الأخرى من حياتهم؛ فهم يفكّرون ويتصرفون بالضبط بنفس ما هم عليه أبعد الناس عن الدين من المعاصرين لهم. والأخطر هو أنّ هؤلاء الناس لا يتصرفون هكذا لمجرد أنهم يجدون أنفسهم مجبرين على ذلك بضغوط الوسط الذي يعيشون فيه، ولأنّ هنا واقعا لا يمكنهم إلا عدم الرضا به مع عجزهم عن التخلص منه؛ فلو كان موقفهم على هذا المنوال لكان أيضا مستساغا، لأنّه لا يمكن بالتأكيد أن يُفرض على كل أحد بأن تكون له الشجاعة اللازمة لمقاومة التوجهات المهيمنة في عصره مقاومة مكشوفة، رغم أنّ هذا الموقف لا يخلو يقينا من خطر من عدة

جوانب. غير أن الوضع أبعد من هذا بكثير، وهو أنهم، كغيرهم تماما، خاضعون لتأثير العقلية الحديثة، إلى حدّ رؤيتهم التمييز بل الفصل بين المقدس وغير المقدس كأنه مشروع شرعية كاملة؛ كما لا يرون في أوضاع جميع الحضارات التراثية السوية إلا خلطا بين ميدانين مختلفين، وهو بالنسبة إليهم خلط قد تم "تجاوزه" وظهرت مزايا زواله بفضل "التقدم"!

ويصعب تصور مثل هذا الموقف من طرف أناس، مهما كانوا، يعتقدون بصدق أنهم متدينون ويقولون هذا عن أنفسهم. والأكثر من هذا، أنّ هذا الموقف لم يصبح فقط موقف "اللاأيكيين" الذين ربما يُعذرون إلى حد ما بسبب جهلهم بالحقائق؛ وإنّما الظاهر أنه أمسى أيضا موقف عدد متزايد أكثر فأكثر من رجال الكنيسة ((وكذلك من بعض علماء الشريعة في العالم الإسلامي فضلا عن غيرهم))؛ ويبدو أنهم يفهمون أنّ موقفهم هذا معاكس تماما للتراث، ونقول بالتأكيد للتراث بصفة عامة تماما، أي سواء التراث الذي يمثلونه أو أي شكل تراثي سويّ آخر؛ وقد بلغنا أنّ بعضهم ذهب إلى حد لوم الحضارات الشرقية لأنّ الروحانية لا تزال متغلغلة في حياتها الاجتماعية، ويرى أنّ في هذا أحد العلل الرئيسية لانحطاطها المزعوم بالنسبة للحضارة الغربية! وهذا الموقف يستدعي ملاحظة تناقض غريب: وهو أنّ رجال الكنيسة الأكثر تأثرا بالتوجهات الحديثة يظهرون بصفة عامة مهتمين بالنشاط الاجتماعي أكثر بكثير من اهتمامهم بالتعاليم الدينية؛ لكن، حيث أنهم يقبلون بل ويؤيدون "علمنة" المجتمع، فلماذا إذن يتدخلون في هذا الميدان؟ وحيث أنهم يظنون أنّ روح التراث ينبغي أن تبقى غريبة تماما عن نشاطات من هذا النمط، فلا يمكن القول بأنهم يحاولون إعادة قسط منه للمجتمع، ولو صح ذلك لكان توجها مشروعا ومستحسنا مطلوبا. إذن فتدخلهم هذا يتعذر فهمه تماما، إلا إذا قبلنا بوجود شيء في عقليتهم مخالف للمنطق مخالفة عميقة، وهذا هو بلا مراء حال الكثير من المعاصرين لنا. وعلى أي حال، يوجد هنا عرض مرضي من أشد الأمراض الباعثة للقلق: فعندما يصل الممثلون الرسميون لتراث إلى حد شبه التطابق بين كيفية تفكيرهم وكيفية تفكير أعدائهم، يمكن أن نتساءل عن أي درجة للحياة بقيت لهذا التراث في وضعه الراهن؛ وحيث أنّ التراث المقصود هو تراث العالم الغربي، فما هي في هذه الأوضاع حظوظ التقويم التي بقيت لديه، إذا اقتصرنا على الميدان الظاهري وبدون النظر إلى أيّ طراز آخر من الإمكانيات؟

الباب الثاني عشر

طقوسية الاحتفالات والنزعة الجمالية

لقد ندّدنا سابقا بالخلط الغريب الذي كثيرا ما يحصل، في عصرنا، بين الشعائر (الدينية أو التراثية الروحية) وبين طقوس الاحتفالات[1]، وهو يشهد على جهل تام بالطبيعة الحقيقية والسمات الجوهرية للشعائر؛ بل يمكن القول جهل تام بالتراث الروحي عموما. وبالفعل، فإذا كانت الشعائر، ككل ما هو من طراز تراثي حقيقي، تتضمن بالضرورة عنصرا "فوق بشري"، فإنّ طقوس الاحتفالات، بالعكس، هي من نمط بشري بحت، ولا يمكن أن تدّعي أكثر من كون أنّ آثارها منحصرة في هذا الميدان فقط، بل يمكن القول أنّها منحصرة في مظاهره الخارجية الأكثر سطحية، لأنها آثار لا تعدو أن تكون "بسيكولوجية" وانفعالية عاطفية بالخصوص. وبالتالي يمكن أن نرى في الخلط المذكور حالة خاصة واستتباعا للنزعة "الإنسانوية"، أي للتوجه الحديث نحو اختزال كل شيء في المستوى البشري؛ وهو توجه يظهر أيضا من جانب آخر في دعوى تفسير الشعائر ذاتها تفسيرا "بسيكولوجيا"، بحيث يتم فعليا إلغاء الفارق الجوهري القائم بينها وبين الطقوس الاحتفالية.

والمقصود هنا ليس الاعتراض على المنفعة النسبية للطقوس الاحتفالية، من حيث أنّ إضافتها العرضية للشعائر، تجعل هذه الأخيرة، في عهد تعتيم روحي، أيسر استيعابا بالنسبة لغالبية الناس، فهي بذلك إذا صحّ القول تهيؤهم لاستقبال آثارها، لأنّه لم يعد بإمكانهم الحصول عليها مباشرة إلا بواسطة وسائل خارجية تماما مثل تلك الطقوس. لكن لكي يكون هذا الدور "المساعد" مشروعا، بل فعّالا حقا، لا بد من تأطير التوسع فيها في حدود معينة، إذ ينجم من تجاوزها خطر بروز نتائج معاكسة تماما لمقاصدها. وهذا هو الذي نشهده بأوضح ما يمكن في الوضع الراهن للأشكال الدينية الغربية، حيث تؤول الشعائر إلى الاختناق الحقيقي بفعل هيمنة الطقوس الاحتفالية؛ وفي مثل هذه الحالة لا يؤخذ العرضي في أغلب الأحيان

---

[1] ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، الباب التاسع عشر.

على أنه هو الجوهري فحسب، مما يولد تشبثا مفرطا بالشكل الفارغ من كل معنى، وإنّما "الغلظ" نفسه الذي تكتسيه الطقوس إذا سمح بمثل هذا التعبير، يُشكل حاجزاً خطيراً يعوق تأثير الفعاليات الروحية؛ وهنا توجد ظاهرة "تصلب" حقيقية بالمعنى الذي أعطيناه لهذه الكلمة في موقع آخر[1]، وهي ظاهرة تتلاءم مع الطابع العام للعصر الحديث.

وهذا الإفراط الذي يمكن أن يُطلق عليه اسم "طقوسية الاحتفالات" هو، والحق يقال، شأن غربي بحصر المعنى، ويسهل فهم وصفه بهذا النعت؛ وبالفعل، فإنّ الطقوس الاحتفالية المضافة إلى الشعائر تعطي دائما الإحساس بأمر استثنائي، وتنقل هذا المظهر لتطبع به تلك الشعائر نفسها؛ والحال أنه كلما ازداد ضعف الطابع التراثي لحضارة في جملتها،إلا واحتدّ الفصل بين التراث الروحي بمقداره المنقوص الذي لا يزال يصارع الزوال، وبين جملة الأشياء الأخرى التي أمست حينئذ خالية تماما من كل بُعد مقدس، ومشكلة لما اصطلح على تسميته بـ "الحياة المعتادة" التي لا أثر فعلي فيها للعناصر التراثية. وبديهي أنّ هذا الفصل لم يبلغ أبداً المدى الأبعد الذي بلغه عند الغربيين المحدثين؛ ونعني بهم طبعا الذين لا يزالون محتفظين بقسط من تراثهم، لكنهم لا يتميزون بأيّ كيفية عن غيرهم خارج هذا القسط المنحصر الذي يخصّصونه في حياتهم للـ "ممارسة" الدينية. وفي هذه الأوضاع، كل ما يتعلق بالتراث الروحي يكتسي حتما بالنسبة لغيره طابعا استثنائياً، يؤكده بالتحديد ما يحيط به من فخفخة الطقوس الاحتفالية؛ وبالتالي، حتى إذا قبلنا هنا بوجود أمر يفسره جزئيا المزاج الغربي، ويتناسب مع نمط من الانفعالية، يجعله بالخصوص حساسا بتأثير تلك الطقوس، فلا يقلّ صحة أيضا وجود علل من نوع أعمق، ذات صلة وثيقة بالضعف الأقصى للروح التراثية. وفي نفس السياق يُلاحظ كذلك أنّ الغربيين عندما يتكلمون عن الأمور الروحية، أو التي يعتبرونها هكذا[2]، يظنون دوما أنهم ملزمون باستعمال نبرة طقوسية مملة، كأنهم يريدون التأكيد على أنّ تلك الأمورلا تشترك في شيء مع ما يشكل الموضوع المعتاد لحواراتهم؛ ومهما كان بإمكانهم التفكير فيه، فإنّ هذا التصنع "الاحتفالي" لا علاقة له بالجدّية والوقار اللذين ينبغي

---

(1) ينظر كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان".

(2) ذكرنا هذا التحفظ بسبب التزييفات العديدة للروحانية المتفشية بين المعاصرين لنا؛ لكن يكفي أن يكونوا مقتنعين بأنّ المقصود هو الروحانية، أو أن يريدوا إقناع الآخرين بها، لكي تُطبق نفس الملاحظة في جميع الحالات.

مراعاتهما في كل ما يتعلق بالمجال التراثي، وهما لا ينفيان بتاتا أكمل تلقائية وأتم بساطة خالية من كل تكلف، كما يمكن مشاهدته في الشرق، حتى يومنا هذا[1].

وهناك جانب آخر من المسألة لم نتكلم عنه سابقا، وتبدو لنا ضرورة الإلحاح عليه هنا ولو قليلا؛ ونعني به الارتباط القائم عند الغربيين بين "الطقوس الاحتفالية" وما يمكن تسميته بـ "النزعة الجمالية". وبهذه الكلمة الأخيرة، نعني بالطبع الذهنية الخاصة الناجمة من وجهة النظر "الجمالية"؛ وهي تنطبق في البداية على الفن تخصيصا، إلا أنها تتوسع شيئا فشيئا لتشمل ميادين أخرى، وتؤول إلى تلوين رؤية الناس للأشياء بـ "صبغة خاصة". ومعلوم أنّ التصور "الجمالي" كما يدل عليه اسمه هو الذي يزعم اختزال كل شيء إلى مجرد مسألة "إحساس"؛ وهو التصور الحديث والدوني للفن، المناقض للتصور التراثي السوي، كما بيّنه أ.ك. كوماراسوامي في العديد من مكتوباته: فهو – أي التصور الدوني للفن - يلغي عن جميع ما يتوجه إليه كل انطباع يحيي الوجدان الروحاني العرفاني، بل يمكن القول حتى كل معقولية؛ وبعيدا عن أن يكون الجمال "روعة الحق" كما كان يُعرّف قديما، لم يُمس في هذا التصور الحديث سوى ما يثير نوعا من الشعور بالمتعة أو الانشراح، أي بما هو "بسيكولوجي بحت و "شخصي فردي". ومن السهل حينئذ فهم كون الاستمتاع بالاحتفالات يتعلق بهذه الكيفية من النظر، إذ ليس لها من تأثير بالتحديد، سوى ما هو من هذا النمط "الجمالي" لا غيره؛ وهي كالفن الحديث تماما، أمر لا داعي للبحث عن فهم مغزاه، ولا يتضمن أيّ معنى "تنفعل شعوريا" به بكيفية عاطفية محضة. إذن فهذا كله لا يمسّ من الكينونة النفسية إلا قسمها الأكثر سطحية وهمية من أقسامها، وهو الذي يتغيّر، لا من فرد إلى آخر فحسب، وإنّما يتغير عند نفس الشخص تبعا لتحوّل أحواله في كل وقت؛ وهذا الميدان العاطفي هو بالتأكيد، من

(1) هذا واضح في الإسلام خصوصا، وهو الذي يشتمل طبعا على شعائر كثيرة، لكن لا يمكن أن نعثر فيه على طقس احتفالي واحد. ومن جانب آخر، حتى في الغرب نفسه، ومن خلال خطب من العصر الوسيط بقيت محفوظة، يمكن ملاحظة أنّ الوعاظ في ذلك العهد الديني حقا، لم يستنكفوا أصلا عن استعمال لهجة عادية بل فكاهية أحيانا. ومن الظواهر التي لها دلالة خاصة، التحريف الذي أوقعه الاستعمال الجاري لمعنى كلمة "حَبر Pontife" (أو البابا) ومشتقاتها؛ فبالنسبة للغربيين العاديين الذين يجهلون قيمتها الرمزية والتراثية، آلت دلالتها إلى فقدان كل معنى سوى ما تمثله من "طقوس احتفالية" في منتهى الإفراط، كأنّ الوظيفة الجوهرية للحبرية (أو للبابوية) أمست القيام بتلك الطقوس الباذخة، بدلا من القيام ببعض الشعائر.

جميع الجوانب، النموذج الأتم والأقصى لما يمكن تسميته بـ "الذاتية النفسانية" في وضعها الخالص[1].

وما ذكرناه عن الاستمتاع بالطقوس الاحتفالية بحصر المعنى، ينطبق كذلك طبعا على الأهمية المفرطة والمغالية إذا صح القول التي يضفيها البعض على كل ما هو "ديكور" خارجي أو زخرفة؛ وهي تذهب أحيانا، حتى في أمور من طراز تراثي أصيل، إلى حدّ إرادة جعل هذه اللواحق العرضية عنصرا أساسيا لا مناص منه. كما أن آخرين يتخيلون أنّ الشعائر تفقد كل قيمة إذا لم تكن مصحوبة بطقوس احتفالية "ضخامتها" تزيد أو تنقص؛ وربما تكون البداهة هنا أوضح من حيث أنّ "النزعة الجمالية" هي المقصودة في الصميم؛ وحتى عندما يؤكد المتشبّثون بهذا "الديكور" أنّهم يفعلون ذلك بسبب الدلالة التي يعرفونها له، نحن لسنا على يقين بأنهم لا يوهمون أنفسهم بذلك، وأنهم غير مولعين بالخصوص بما هو أكثر سطحية وتعلقا بـ "الشخصية الذاتية"، أي بشعور "فني" بالمعنى الحديث لهذه الكلمة؛ وأقل ما يمكن قوله هو أنّ خلط العارض الملحق مع الجوهري الأساسي، وهو خلط حاصل باق على أي حال، هو دوما علامة على نقص شديد في الفهم. وكمثال على هذا، من بين المعجبين بفنّ العصر الوسيط، من يقنعون أنفسهم بصدق بأنّ إعجابهم ليس مجرد إعجاب "جمالي" كما كان عليه "الرومانسيون"، وإنّما دافعه الأساسي الروحانية التي تتجلّى في هذا الفن؛ لكن حتى في هذه الحالة، نحن نشك في وجود الكثير ممن يفهمون حقا ذلك الفنّ، ويستطيعون القيام بالجهد اللازم لرؤيته بنظرة غير النظرة الحديثة، أي للتحقق فعلا بالحال الروحاني للذين أبدعوه وللذين وجّه إليهم. وعند الذين يحلو لهم إحاطة أنفسهم بـ "ديكور" ذلك العهد الوسيط، نجد دائما تقريبا نفس العقلية بدرجة من الحدّة تزيد أو تنقص، إن لم تكن عينها، أو على أيّ حال نفس "المنظور" الذي نجده عند المهندسين المعماريين المولعين بالنمط المعماري "الغوطي الحديث"، أو الرسامين المحدثين الذين يحاولون محاكاة أعمال "البدائيين". ففي إعادات الإنشاء هذه، يوجد دائما شيئ مصطنع و " ترسيمي" أيّ أنّ له "رنين نشاز" إن أمكن القول،

(1) ليس علينا أن نتكلم هنا عن بعض أشكال الفن الحديث التي يمكن أن تحدث تأثيرات تُفقد التوازن النفسي، بل حتى انحلال أو انفصام للنفسية، وارتداداتها قابلة للتوسع لما هو أبعد؛ فليس المقصود هنا التفاهة المتعلقة بكل ما هو دوني بحصر المعنى، وبالدلالة الحقيقية لكلمة تفاهة، وإنّما المقصود عمل "تدميري" حقيقي.

ويذكّر بـ "المعرض" أو بـ "المتحف" أكثر بكثير مما يوحي بالتوظيف الحقيقي السوي للأعمال الفنية في حضارة تراثية. ولتلخيص هذا كله في كلمة نقول أنها تعطي انطباعا واضحا في أنّ "الروح" غائب عنها[1].

وكلامنا هذا المتعلق بالعصر الوسيط، الذي أخذناه كمثال من داخل العالم الغربي، يمكن تطبيقه أيضا، والدواعي أكثر، على حاله الـ"ديكور الشرقي"؛ وبالفعل فمن النادر جداً، حتى في حالة تشكيله من عناصر أصيلة، أن لا يمثل بالخصوص في "مجموعه" سوى الفكرة التي يتصورها الغربيون عن الشرق، وما أبعدها عن حقيقة ما عليه الشرق نفسه[2]. وهذا يقودنا إلى توضيح نقطة هامة أخرى، وهي أنّ من بين الظواهر المتعدّدة للـ "نزعة الجمالية" الحديثة، يجدر تخصيص مكانة للرغبة في "الإغرابية" ((أو "المجلوبية" أي الرغبة في الأشياء الغريبة أو المجلوبة)) المشهودة بكثرة عند المعاصرين لنا؛ ومهما كانت العوامل المتنوعة التي ساهمت في تفشيها، وفحص تفصيلها يستغرق هنا وقتا طويلا، فهي ترجع مرة أخرى في النهاية إلى مسألة "إحساس فني" يزيد أو ينقص، غريب عن كل فهم حقيقي؛ بل مع الأسف، هي ترجع عند الذين لا يفعلون سوى "تقليد" ومحاكاة الآخرين، إلا مجرد مسألة "مودة"؛ ومثلها أيضا، الإعجاب المتعلق بهذا الشكل من الفن أو بذاك الشكل الآخر، وهو إعجاب متغير بين وقت وآخر حسب الظروف. وحالة الميل إلى "الإغرابية" تمسّنا إذا صحّ القول بكيفية أكثر مباشرة من غيرها، لأنّ الأمر الذي يُخشى هو أن يكون الاهتمام نفسه الذي يُبديه البعض بالمذاهب أو بالملل الشرقية لا دافع له في كثير من الأحيان سوى ذلك الميل؛ فإذا كان الحال على هذه الشاكلة، من البديهي أنه يمثل "موقفاً" خارجيا سطحيا تماما لا داعي لأخذه مأخذ الجدّ. والذي

---

(1) في نفس سياق هذه الأفكار، ننبّه عرضا، على حالة الأعياد المسماة "فلكلورية" التي كثر الاعتناء بها كـ"مودة" في أيامنا هذه؛ فهذه المحاولات لإحياء الأعياد "الشعبية" القديمة، حتى وإن اعتمدت على أصحّ الوثائق وأدق الدراسات، تاخذ حتما هيئة تافهة لـ"مهرجان أقنعة"، ولصورة زائفة غليظة يمكن أن تعبّر عن نيّة "محاكاة ساخرة" رغم عدم وجودها يقينا عند المنظمين لها.

(2) كمثال في الحد الأقصى، وبالتالي فهو أكثر واقعية "محسوسة"، أعمال غالبية الرسامين المسمين بـ "المستشرقين"، فهي تبيِّن بأوضح ما يمكن الـ"منظور" الغربي المطبّق على أمور الشرق؛ ولا ريب أنهم أخذوا شخصيات، وأشياء ومناظر شرقية كنماذج، غير أنهم حيث لم يروها إلا بكيفية خارجية تماما، فالكيفية التي "أبروزها" بها تكافئ تقريبا ما حققه "الفولكلوريون" الذين تكلمنا عنهم قبل قليل.

يعقّد الأمور، هو أنّ نفس هذا الميل يمكن أيضا أن يمتزج أحيانا، بنسبة تزيد أو تنقص، باهتمام حقيقي أكثر صدقا؛ وهذه الحالة، خلافا للأخرى، غير ميؤوس منها يقينا؛ لكن الذي ينبغي التنبه له حينئذ هو أنّه لا يمكن أبدا الوصول إلى الفهم الحقيقي لأيّ مذهب أو ملّة إلا إذا زال عنه تماما انطباع الإغرابية الذي يمكن أن يكون قد أعطاه في البداية. ومن المحتمل أن يستلزم هذا جهدا تحضيريا كبيرا، بل شاقا بالنسبة للبعض لكنه حتما ضروري إن أرادوا الحصول على بعض النتائج المقبولة من الدراسات التي قاموا بها؛ وإذا تبيّن أنّ الأمر مستحيل، وهذا طبعا حاصل أحيانا، فهذا يعني أنّنا أمام حالة الغربيين الذين بحكم تشكيلتهم النفسية الخاصّة، لا يمكن لهم أبدا أن يتغيروا، وبالتالي فالأولى لهم المكوث على ما هم عليه بكيفية تامة وصريحة، وأن يُعرضوا عن الاهتمام بأمور لا يمكن أن يستخلصوا منها أي منفعة حقيقية، لأنهم مهما فعلوا، ستبقى دائما بالنسبة إليهم واقعة في "عالم آخر" لا صلة له مع العالم الذي ينتمون إليه بالفعل، ولا يستطيعون الخروج منه. ونضيف بأنّ هذه الملاحظات تأخذ أهمية خاصة في حالات الغربيين الذين لسبب أو لآخر قرروا الانخراط في ملة شرقية، ولاسيما إذا كانت الأسباب من طراز باطني أو تربوي روحي، وهي وحدها التي في الجملة نعتبرها جديرة بالاهتمام. وبالفعل، فهنا توجد مسألة "تأهيل" حقيقية مطروحة عليهم، وتمثل بالضبط نوعا من "الاختبار" القبلي الذي يسبق انخراطهم الحقيقي الفعلي. وفي جميع الحالات، وحتى في الأوضاع الأكثر إيجابية وملاءمة، لا بدّ على هؤلاء أن يكونوا مقتنعين بأنهم ما داموا يجدون في الملة التي اختاروها أدنى طابع "إغرابي" فذلك دليل جليّ على أنهم لم يستوعبوها حقا، ومهما كانت المظاهر، فهي لا تزال باقية كأمر خارجي بالنسبة لذاتيتهم الحقيقية التي لم تتغير إلا سطحيا؛ وهذه إن صحّ القول إحدى العقبات الأولى التي تعترضهم في طريقهم؛ والتجربة تُلزم الاعتراف بأنها بالنسبة للأكثرية، ربّما لا تكون هي العقبة الأقل صعوبة التي لا بدّ من اقتحامها وتجاوزها.

الباب الثالث عشر

التباسات متجددة حول علم الباطن

قبل سنوات، لزمنا التنبيه على الموقف الغريب الذي يتشبث به الذين يشعرون بالحاجة إلى الخلط المتعمد بين العرفان الباطني الروحي و "المستيسيزم"؛ أو لكي يكون الكلام أصح، حاجتهم إلى عرض الأمور بكيفية تجعل "المستيسيزم" يقوم مقام العرفان الباطني كلما صادفوا هذا الأخير، لاسيما في تعاليم الملل والمذاهب الشرقية[1]. وقد تولّد هذا اللبس عند المستشرقين، ومن المحتمل أنّه لم ينجم في البداية إلا عن عدم فهمهم الذي لا يُستغرب إذ أنهم أعطوا ما يكفي من الأدلة الأخرى على رسوخه فيهم؛ لكن الأمر صار أخطر، عندما تولته بعض الأوساط الدينية بمقاصد مبيتة واضحة أكثر وعيا، وبرأي قبلي لم يعد مجرد زجّ بكل شيء طوعا أو كرها في الأطر الغربية. وبالفعل، حتى إلى عهد قريب، قنعت هذه الأوساط بإنكار وجود أي عرفان باطني إنكارا بسيطا تاما؛ ومن البديهي أنّ هذا الموقف هو الأكثر توفيرا للراحة، إذ أنّه يُعفي من فحص أعمق لأمر كان يُعتبر مقلقا بوجه خاص؛ وهو فعلا كذلك بالنسبة لمن هم أمثال الجامدين من الظاهريين الذين يزعمون بأن لا وجود لشيء ينفلت عن تخصّصهم؛ لكن يبدو أنّ في وقت ما، وقع التنبه إلى أنّ هذا الإنكار التام و "التبسيطي" أمسى مستحيلا، وفي نفس الوقت إلى أنّ الأولى تغيير ما هي عليه حقيقة العرفان الباطني بكيفية تمكّن من "إلحاقه" إن صح القول ((أي جعله تابعا مندرجا ضمن معتقداتهم الخاصة بهم))، وذلك بجعله مماثلا لما لا يرجع في الحقيقة إلا للجانب الظاهري من الدين، كما هو حال المستيسيزم. وهكذا، يمكن مواصلة الإصرار على عدم التلفظ بكلمة عرفان باطني ((إيزوتيريزم، بالفرنسية))، حيث تحل محلها دائما في أي موضع كلمة "مستيسيزم"؛ وموضوع هذا العرفان نفسه حُرّف ببراعة بحيث بدا مندرجا ضمن الميدان الظاهري، وهذا هو بلا شك الهدف الأساسي في الغايات المقصودة، مما سمح للبعض الذين ليس لديهم أدنى

---

[1] ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، الباب الأول.

كفاءة في التقييم بإصدار أحكامٍ عشوائية حول أمور، هي بمقتضى طبيعتها الحقيقية، خارجة تماما من جميع الوجوه عن "تخصصهم".

ومنذ عهد قريب، لاحظنا أيضا تحولا آخر في الموقف، ونقول مطمئنين تحولا آخر في الخطة، إذ بديهي أن ليس المقصود من كل هذا مجرد موقف يمكن على أيّ حال، مهما كان خطؤه، اعتباره غير مغرض كما حال غالبية المستشرقين[1]؛ والأكثر إثارة للانتباه هو أنّ هذا الموقف الجديد قد ابتدأ بالظهور في نفس الأوساط السابق ذكرها تحديدا، وكذلك في أوساط أخرى قريبة منها، حسب ما يبدو من وجود عدد من نفس الشخصيات في كل منها[2].

وأما الآن، فلم يبق تردد في الكلام بوضوح عن العرفان الباطني، كأنّ الخوف من هذه الكلمة قد زال فجأة عند البعض؛ فماذا وقع حتى يعزموا على اتخاذ هذا الموقف؟ لا شك أنّ من الصعب إعطاء جواب دقيق، لكن من المسموح به، بكيفية أو بأخرى، افتراض أنّ وجود العرفان الباطني أصبح حقيقة بلغت من البداهة حدا لا يمكن معها الاستمرار في السكوت عنه، أو التأكيد على أنّه ليس بشيء سوى المستيسيزم؛ والحق يقال، نخشى فعلا أن نكون نحن أنفسنا من المتسبّبين في خيبة الأمل الأليمة التي أحدثها هذا الإثبات عند هذا الطرف، لكن هذا هو الواقع، وليس في استطاعتنا تغييره؛ ولا مفرّ من الثبات على الموقف ومن السعي إلى التكيف بقدر المستطاع مع التغيرات الطارئة على الظروف التي نعيشها! وهذا هو الذي حصلت المسارعة إلى تحقيقه، إلا أنّ هذا لا يعني الظنّ بأنّه ينبغي تهنئة أنفسنا على هذا، حيث لا مجال للتوهم في ما يمكن تسميته بـ"نوعية" ذلك التحول؛ وفعلا لا يكفي الاعتراف أخيرا بوجود العرفان الباطني كما هو عليه، وإنّما ينبغي أيضا النظر في طريقة عرضه وكيفية الكلام عنه؛ وهنا بالتحديد، كما كان متوقعا، تعفّنت الأمور بشكل غريب.

---

(1) نقول "غالبية"، لأنه ينبغي طبعا استثناء بعض المستشرقين الذين لهم أيضا علاقات متانتها تزيد أو تنقص مع الأوساط الدينية المقصودة هنا.

(2) في تقاريرنا الأخيرة، أعطينا مثالا حول إصدار جديد، يميّز بوضوح الموقف المقصود هنا، وستكون لنا فرصة التنبيه على إصدارات أخرى مماثلة في مستقبل قريب؛ لكن الآن نكتفي طبعا باعتبارات من نوع عام، دون الولوج في الفحص الخاص والمفصل لبعض الحالات الفردية (ونعني بها - زيادة على الأشخاص- حالات التجمعات والهيئات التابعة لها)، فمن الأحسن أن يُكرّس لها موقع آخر في الوقت المناسب.

وفي البداية، رغم أنّه ليس من السهل دائما معرفة صميم ما يفكر فيه البعض، لما يبدو من اجتهادهم الدائم في الاحتفاظ بشيء من الغموض في ثنايا عروضهم (ولا نريد الحط من شأنهم فنظنّ أنّ هذا ناجم عن مجرد عجز من طرفهم)، فالظاهر أنهم يعترفون ليس فقط بوجود العرفان الباطني، وإنّما أيضا بصحة شرعيته، بمقدار محدد على أي حال، وهذا تحت غطاء الرمزية بالخصوص؛ وهذا بالتأكيد موقف محمود، حيث لم يعودوا يقنعون في شأن الرمزية، بالتفاهة المؤسفة للتفسيرات الظاهرية الشائعة، وبـ"النزعة الأخلاقية" السطحية التي تستلهم منها في أغلب الأحيان. ورغم هذا، نقول مطمئنين، بأنهم في بعض الجوانب، يذهبون أحيانا إلى الإفراط، وذلك حين يعنّ لهم أن يخلطوا مع اعتبارات صحيحة قويمة اعتبارات أخرى لا ترجع إلا إلى رمزية مزّيفة مبتدعة تماما يستحيل تماما أخذها مأخذ الجد؛ فهل ينبغي أن نرى هنا فعلا نوعا من انعدام التجربة في هذا الميدان الذي لا يحتمل أيّ ارتجال؟ من المحتمل جدا أن يكون هذا صحيح إلى حدّ ما، لكن يمكن أيضا أن يتدخل سبب آخر؛ بل نذهب حتى إلى قول أنّ هذا الخليط هُيّئ عمدا للغض من شأن الرمزية والعرفان الباطني؛ ومع هذا لا يمكننا الاعتقاد أنّ مثل هذا هو مقصد الذين يكتبون حول هذه الأمور، إذ لو صحّ هذا للزم الانقياد طوعا إلى رؤية هذه الخطة راجعة عليهم هم أنفسهم وعلى نفس أعمالهم؛ لكن من غير المؤكد أن لا يكون ذلك المقصد غير موجود بأي كيفية عند المسيّرين لهم؛ فمن المعلوم في مثل هذه الحالات، أنّ الجميع ليسوا على السواء في الوعي بخفايا "الخطة" التي يساهمون فيها. وكيفما كان الحال، ما لم تظهر حجة معاكسة، فإننا نفضّل الظنّ بأنّ مقصودهم يقتصر على "تصغير" ((أي غض وتهوين)) هذا العرفان الباطني الذي لم تبق إمكانية لإنكاره (وهذا في الجملة يعبّر عنه المثل السائر بـ"مراعاة نصيب النار") وعلى تقليص مداه بأقصى ما يمكن، بإقحام مسائل خالية من الأهمية الحقيقية، بل حتى التافهة تماما، أي أنواعا من "المغريات البسيطة" الموجّهة إلى الجمهور، المهيئ طبعا لهذه الأشياء الصغيرة، التي هي أولى بكثير من غيرها جميعا، لأنها على مقدار ملكاته في الفهم[1].

---

[1] علمنا أنّ القسيس الفلاني ابتدأ بعرض وجهات نظر ذات أهمية لا مراء فيها في وجهة نظر الرمزية، ثم بعد ذلك رأى نفسه ملزما، لا بالعودة إلى إنكارها، وإنما بالغض منها، فأعلن هو نفسه أنه لا يعلق عليها سوى أهمية ثانوية =

ومع هذا، فليس هذا هو الأمر الأخطر، إذ يوجد أمر آخر يبدو لنا من بعض الوجوه أكثر إثارة للقلق، وهو خلط العرفان الباطني الحقيقي بطريقة مبهمة مع العديد من تشويهاته وتزييفاته المعاصرة، كالإخفائية والثيوصوفيسم وغيرها، فيؤخذ بلا تمييز من هذه ومن تلك مفاهيم ومراجع تُعرض بكيفية تجعلها جميعا - إذا صح القول- على نفس المستوى، مع عدم الإفصاح بوضوح عن كل ما يُقبل وما يُرفض من كل ذلك؛ فهل يوجد هنا مجرد جهل أم غياب للتمييز؟ إنها عوامل يمكن بلا ريب أن تلعب في كثير من الأحيان دورا ما في مثل هذه الحالة؛ وبعض "المسيّرين" يتقنون جيدا كيف يوظّفونها أيضا لبلوغ غاياتهم؛ لكن في الحالة الحاضرة، من المستحيل مع الأسف أن لا يوجد سوى هذا، لأنّنا على يقين تام بأنّ من بين الذين يتصرفون على ذلك النهج، يوجد من هم على علم كامل بما هي عليه حقيقة الأمر؛ وبالتالي كيف ننعت هذه الكيفية في التصرف التي تبدو مبيتة بوضوح وتهدف إلى إحداث البلبلة والالتباس في ذهنية قرائهم؟ وفوق هذا، حيث أنّ المقصود هنا، ليس حدثا معزولا، وإنّما هو توجّه عام عند الذين نتكلم عنهم، فيبدو فعلا أنّه يستجيب لـ "مخطط" ما مُبيّت؛ وبطبيعة الحال يمكن أن نرى فيه مثالا جديدا للفوضى الحديثة التي تتفشى أكثر فأكثر في كل مكان، وبدونها لا يمكن لالتباسات من هذا النمط أن تقع فضلا عن أن تنتشر؛ إلا ّ أنّ هذا لا يكفي كتفسير، ومرة أخرى، ينبغي أن نتساءل عن المقاصد الأكثر دقة المُخبّأة تحت ذلك التصرف. وربما لم يحن الأوان بعد لتمييزها بوضوح، ويجدر الانتظار قليلا لتتحسن رؤية الاتجاه الذي ستتطوّر نحوه هذه "الحركة"؛ لكن أفلا يكون المقصود في المقام الأوّل، من خلط الكل بهذه الكيفية، هو إحاطة العرفان الباطني بالارتياب والشبهة المتعلّقان حقا بتزييفاته؟ وهذا يمكن أن يبدو متناقضا مع الاعتراف بالعرفان الباطني، لكننا لسنا على يقين تام بأنّ الأمر على هذا المنوال للعلّة التالية: أولا تلك الالتباسات وذلك الغموض الذي أشرنا إليه آنفا، فهذا الاعتراف ليس إن صحّ القول إلا اعترافا "من حيث

=تماما، ويعتبرها إن صحّ القول حيادية بالنسبة للتعاليم الدينية ((أي لا صلة بينهما سواء إيجابا أو سلبا))؛ ويبدو أنّ هذه الواقعة تؤكد ما قلناه هنا عن "التهوين" المقصود للعرفان الباطني؛ ويمكن القيام بهذا "التهوين" بكيفيات متعددة تبدو في الظاهر كأنّها متعارضة، وذلك بإضفاء أهمية على ما ليس بمهم وبالغض عن ما هو مهم حقا.

المبدأ ولا يتعلق حاليا بأيّ شيء معيّن؛ ثم رغم التحفظ من كل تقييم إجمالي، تُقذف بين الحين والآخر تعريضات أو تلميحات عدوانية، ويتفق أنها على الدوام موجهة ضد العرفان الباطني الحقيقي. وهذه الملاحظات تؤول إلى التساؤل عن ما إذا كان المقصود في النهاية، هو بكل بساطة التحضير لإنشاء باطنية مزيفة جديدة من نمط متميّز بعض الشيء، ومهيّئ لتوفير تعويض لمن لم يعودوا قانعين بالجانب الظاهري من التراث، مع صدّهم عن العرفان الباطني الحقيقي المناقض في زعمهم لذلك الجانب الظاهري[1]

والراجح أن هذه الباطنية الزائفة التي لم تظهر منها حتى الآن سوى بعض العيّنات في البدع وفي "المغريات التافهة" التي ذكرناها، لا تزال بعيدة عن ضبطها التام؛ وفي انتظار ذلك من المستساغ أن تكون مصلحة أهلها في البقاء أطول ما يمكن في اللبس والإبهام مع احتمال الخروج منه للمبادرة بالهجوم بكيفية صريحة مكشوفة في الوقت المبيّت؛ وهكذا يمكن تفسير كل هذه الأمور بكيفية مضبوطة. وحتى إشعار آخر، لا يمكننا طبعا عرض هذا الذي قلناه إلا كفرضية، غير أنّ جميع الذين يعرفون عقلية بعض الناس سيتحققون بأنها في غاية الاحتمال؛ وفي ما يخصنا، بلغتنا من جهات شتى، منذ وقت مضى، بعض الحكايات عن أطراف تزعم توفير التربية العرفانية الباطنية، ومهما كانت درجة عدم وعيها، فطابعها يؤكد صحة الفرضية المذكورة.

وفي الوقت الحاضر، لا نرغب في مزيد من الحديث عن هذا كله، غير أننا عزمنا على عدم مواصلة الانتظار أكثر، وهذا لتحذير الصادقين من التعرض بكل سهولة للإغواء بفعل بعض المظاهر الخدّاعة؛ وسنكون سعداء جدا إذا حدث ما يحصل أحيانا، وهو أنّ مجرد عرض هذه الأمور يكفي لوضع حد لانتشارها قبل أن تتفشى إلى مدى بعيد. وفي مستوى أحط بكثير مما سبق، نضيف أيضا أننا لاحظنا أخيرا التباسات هي في الجملة من نفس النمط، إلا أنّ مقصدها هنا لا ريب فيه على أيّ حال، ويتمثل بوضوح في محاولة تشبيه العرفان الباطني بأبشع تزييفاته، وتشبيه ممثلي تنظيمات التربية الروحية العرفانية التراثية بمشعوذي

---

[1] إدراج بعض العناصر التراثية حقا لا يمنع من أن يكون هذا "الإنشاء" في جملته، ولكونه "إنشاء" : باطنية زائفة ؛ ومع هذا، فالإخفائيون أنفسهم قد قاموا بمثل هذا، وإن كان ذلك لأسباب أخرى مختلفة وبكيفية أقلّ وعيا بكثير.

مختلف الأوساط المسارية الزائفة؛ وبين هذه الفضائح المخزية التي لا بدّ من التنديد بها بكل صرامة، وبين بعض المناورات الأكثر خفاء، يوجد بالتأكيد فارق ينبغي تمييزه؛ لكن في الصميم، ألا يكون هذا كله مسيّرا في نفس الاتجاه؟ والمناورات الأكثر براعة والأخفى مخاتلة أليست هي أيضا الأشد خطورة؟

الباب الرابع عشر

حول "التكبّر العرفاني" المزعوم

في الباب السابق، وفي سياق الكلام عن الموقف الجديد إزاء العرفان الباطني في بعض الأوساط الدينية ((المسيحية))، قلنا بأنّ في العروض المتعلقة بهذا النمط من المسائل، تُسرّب بين الحين والآخر، بحيث تبدو كأنّها عرضية، بعض التلميحات العدوانية، التي إن لم تستجب لبعض النوايا المحددة، فهي بالأحرى لا تتلاءم مع القبول نفسه لهذا العرفان، حتى وإن لم يكن سوى قبول "من حيث المبدأ" إن صحّ القول. ومن بين تلك التعريضات، توجد واحدة، نعتقد أنّ الرجوع إليها بالخصوص لا يخلو من فائدة، وهي التجريح بـ "التكبّر العرفاني"؛ ومن اليقين أنّ هذا التجريح ليس بالجديد، وإنما يعاود ظهوره هنا مرة أخرى؛ والغريب أنه يفضل على الدوام استهداف المنخرطين في مذاهب العرفان الباطني الأكمل أصالة تراثية؛ أفلا يستخلص بأن هؤلاء هم المعتبرون أكثر إثارة للإحراج من المزيفين من كل صنف؟ بالفعل، هذا محتمل جدا، وفي مثل هذه الحالة، ينبغي بالأحرى أن يُنظر للمزيّفين المعنيين نظرة مجاملة، إذ أنهم كما نبّهنا عليه، يوظّفون لخلق أسوأ الالتباسات، وبالتالي هم بدون عمد يقينا مساعدون لهم، لكن هذا لا يقلل من فائدتهم في تحقيق "الخطة" الجديدة التي ارتأوا لزوم الأخذ بها لمجابهة الظروف.

ومن الواضح أنّ عبارة "تكبّر عرفاني" متناقضة في نفسها، لأنّه إن بقي للكلمات دلالة محددة (إلا أننا نميل أحيانا إلى الشك في بقاء واحدة منها عند غالبية المعاصرين لنا)، فإنّ التكبّر لا يمكن أن ينجم ويندرج إلا في مستوى شعوري انفعالي بحت. ومن حيث معنى ما، ربما يمكن الكلام عن التكبّر مرتبطا بالعقل ((الشخصي))، لأنّ العقل ينتمي إلى الميدان الفردي مثله مثل الشعور، بحيث يمكن دائما وقوع ردود أفعال متبادلة بين الواحد والآخر؛ لكن كيف يمكن أن يكون الأمر على هذا المنوال في مستوى العرفان الروحاني الخالص الذي هو بالأساس فوق فردي؟ وحيث أنّ المقصود المفترض هنا هو العرفان الباطني، فمن البديهي

أنّ المسألة لا تتعلق بالعقل (الشخصي)، وإنّما بالإدراك الروحاني المفارق، إمّا بكيفية مباشرة في حالة التحقق الميتافيزيقي والعرفان الروحي الحقيقي، وإما بكيفية غير مباشرة على أيّ حال، لكنها رغم هذا حقيقية تماما أيضا، وهي حالة المعرفة التي لا تزال نظرية فقط، إذ المقصود هنا دائما هو طراز من الأمور لا يمكن للعقل ((العادي المألوف)) إدراكها. ولهذا استبسل العقلانيون دوما في إنكار وجود العرفان الباطني، لأنّه يحرجهم بمقدار إحراجه للجامدين من علماء الدّين الظاهريين الأكثر تعصّبا، وإن كانت طبعا دوافع كل من الفريقين متباينة تماما؛ لكن بغضّ النظر عنها، يوجد هنا بينهما "اتفاق" يتّسم بالغرابة.

وفي الصميم، يمكن لذلك التجريح المذكور أن يكون مستوحي خصوصا من هوس المساواة عند المحدثين، الذي لا يتحمل أي شيء يتجاوز المستوى "المتوسط" ((للجمهور))؛ لكن الأعجب هو رؤية أناس ينسبون أنفسهم إلى تراث روحي، ولو بالاقتصار على جانبه الظاهري ثم يشاطرونهم نفس تلك المواقف المسبقة، التي هي علامة على ذهنية مضادة بوضوح للتراث الروحي. وهذا بالتأكيد يدل على أنّ عدوى العقلية الحديثة قد شملتهم بكيفية خطيرة، حتى إن لم ينتبّهوا لها هم أنفسهم؛ وهنا توجد مرة أخرى، إحدى التناقضات المتواترة بكثرة في عصرنا، ولا مفر من مشاهدتها، مع الاندهاش من كونها تحدث عموما بدون أن تثير الانتباه؛ لكن هذا التناقض يبلغ حدّه الأقصى، ليس عند المصّرين على عدم الاعتراف بما سوى الجانب الظاهري للتراث ويعلنونه صراحة فحسب، وإنّما، كما هو الحال هنا، عند الذين يبدو منهم قبول نوع من العرفان الباطني، مهما كانت قيمته وأصالته؛ فمن المفترض أنّهم على الأقل شعروا أنّ نفس التجريح يمكن أن يوجه ضدّهم أيضا من طرف الظاهريين الصارمين. فهل ينبغي هنا استنتاج أنّ دعوى قبولهم للعرفان الباطني ما هو في النهاية سوى قناع ((خداع))، وهدفه بالخصوص منع الذين يُخشى أن يميلوا إلى الخروج من الوسط المشترك للـ "قطيع" من الانفلات منه، فيبادرون للعثور على وسيلة تثنيهم عن العرفان الحقيقي؟ وإذا كان الجواب على هذا السؤال بالإيجاب، فتفسير موقفهم برّمته يصبح حينئذ جليا، والاتهام بـ "التكبر العرفاني" يبرزونه أمامهم كفزّاعة، بينما في نفس الوقت،

عرضهم لأيّ باطنية زائفة يعطي لطموحاتهم راحة وهمية ومسالمة تماما؛ ومرة أخرى، ينبغي وجود جهل بما هي عليه ذهنية بعض الأوساط لرفض قبول رُجحان مثل هذه الفرضية.

والآن، في ما يخصّ "التكبر العرفاني" المزعوم، يمكن أن ننفذ إلى الصميم؛ فمن الغريب حقا أن يُعتبر تكبّرا ما يؤول إلى تجريد الفردية من كل قيمة ذاتية، بإظهارها معدومة تماما إزاء المبدإ الحق. وهذا اللوم، في الجملة، ناشئ بالضبط من نفس الانعدام للفهم عندما يوصم أيضا بالأنانية من يجتهد لبلوغ الانعتاق الروحي النهائي؛ فكيف يمكن الكلام عن عن "أنانية"، حيث بمقتضى التعريف نفسه، لم يبق للـ "أنا" وجود ((أي الـ"أنا" الفردي الشخصي المتوهم))؟ قد يكون الأصح، أو الأقرب للمنطق على أي حال، رؤية مظهر أناني في الاقتصار على الاهتمام بـ"الخلاص" (وهذا طبعاً لا يعني بتاتا أنه غير مشروع)، أو في العثور على علامة نوع من الزّهو أو حبّ الذات والعجب في رغبة الشخص في "تخليد" فرديته بدلا من التوجه إلى تجاوزها؛ وينبغي على الظاهريين أن يفكروا جيدا في هذه الحقيقة، لأن التفكير فيها قد يجعلهم أكثر تحفظا في التهم التي يقذفونها بلا روية. ونضيف بأنّ تحققا من طراز كلي جامع مثل تحقق الكائن الذي أدرك الانعتاق، له استتباعات لا مقارنة لوسع شموليتها ولفعاليتها مع "الإيثار" المبتذل الذي لا يتمثل إلا في الانشغال بمصالح تجمع ما، وبالتالي لا يتحرّر بأيّ كيفية من المستوى الفردي؛ وأمّا في المجال فوق الفردي، حيث لم يبق للـ "أنا" وجود، فكذلك ليس للـ "غير" وجود، لأنّ الكائنات في هذا المستوى كلها واحد "مستهلكة في بعضها البعض بدون امتزاج" تبعا لعبارة "إيكهارت" ((1260-1327م)) محققة بهذا حقا كلمة المسيح: "فليكونوا واحدا كما أنّ الأب وأنا واحد" ((هذا التوحد ليس حلولا ولا اتحادا ولا وحدة وجود بالمعاني الفلسفية، وإنّما هو عبارة عن التحقق بالقرب الإلهي وبالقيومية الإلهية المحيطة الجامعة؛ فالرب رب والعبد عبد، وانقلاب الحقائق محال)).

والذي يصح على التكبر يصح كذلك على التواضع؛ فحيث أنّه ضد التكبر، فهو يقع بالضبط في نفس المستوى ((وإن كان في الاتجاه المعاكس))، وطابعه الشعوري الفردي لا يقل عن طابع التكبر؛ غير أنّه يوجد، ضمن إطار مختلف تماما، أمر هو روحيا أجدر بالتقدير والاعتبار من هذا التواضع، إنه "الفقر الروحي" بالمعنى الصحيح لدلالته، أي التحقق بتبعية

الكائن الشاملة المطلقة للمبدأ الحق ((أو شهود قيومية الحق المطلقة لكل كائن جملة وتفصيلا في كل آن))، ومن هم الذين يمكن أن يكون لهم وعي بها بكيفية أكمل تحققا وأتم شمولاً من أهل الباطن الحقيقيين. بل نذهب مطمئنين إلى ما هو أبعد، فنقول: ما عدا هؤلاء ((أي أهل الباطن الحقيقيين))، من هم في عصرنا الذين بقي لهم حقا ذلك الوعي في أيّ درجة من درجاته؟ وحتى المنخرطون في الجانب الظاهري من التراث الروحي، ما عدا ربما أفراد ندرتهم تزداد أكثر فأكثر، هل يمكن أن يكون زعمهم ذلك، سوى دعوى لفظية خارجية تماما؟ الجواب الأكثر احتمالا عندنا هو: نعم لا يمكن سوى هذا، والسبب العميق هو التالي: ولكي نستعمل مصطلحات تراث الشرق الأقصى ((أي الملّة القديمة للصين))، التي تسمح هنا بالتعبير عن ما نريد بكيفية أحسن، نقول إنّ الإنسان "السوي" تماما ينبغي أن يكون "ين" ((أي منفعلا سميعاً مطيعاً)) بالنسبة للمبدأ الحق، لكن له وحده، وينبغي أن يكون "يانك" ((أي فاعلا مؤثرا)) بالنسبة لجملة مجلى الظهور، وهذا بحكم موقعه "المركزي" ((أي مرتبة خلافته))؛ وبالعكس فإنّ الإنسان الهابط ((أي الغافل)) يتخذ موقفا يتجه به أكثر فأكثر نحو جعله "يانك" بالنسبة للمبدأ ((أي التمرد عن الحق)) (أو بالأحرى يجعله يُوهم نفسه بذلك، لأنّه مستحيل بداهة) و"ين" بالنسبة لمجلى الظهور ((أي الخضوع للخلق))؛ ومن هنا ينشأ معا التكبر والتواضع. وعندما يبلغ الانحطاط إلى طوره الأخير، يؤول التكبر في النهاية إلى إنكار المبدأ الحق، ويؤول التواضع إلى إنكار كل سلّم لترتيب المدارج؛ ومن بين هذين الإنكارين، بديهي أنّ المتدينين الظاهريين يرفضون الأول منهما، بل ينبذونه برعب حقيقي عندما يأخذ اسم "إلحاد" لكنهم بالعكس، يُعطون في أغلب الأحيان انطباعاً بأنهم لم يُمسوا بعيدين عن الثاني[1].

---

[1] نغتنم هذه المناسبة للتنبيه أيضا على تشريب مضحك موجه إلينا، ويتعلق في الجملة مرة أخرى بنفس النمط من الأفكار، ونعني بهذا ولوج الشعورية في ميدان لا ينبغي بكيفية مشروعة أن تدخله؛ فيبدو أنّ لمكتوباتنا عيب خطير يتمثل في "خلوّها من البهجة"! فكون بعض الأمور تُسبب لنا البهجة أو لا تسبّب، فهذا لا يمكن في جميع الأحوال أن يتعلق إلا بأوضاعنا الفردية الخاصة، حيث هي بالتأكيد لا دخل لها في هذا إذ لا علاقة لها تماما بمثل تلك العوارض الطارئة؛ وبالتالي فهذا لا يمكن ولا ينبغي أن يهمّ أحدا؛ ومن المثير للسخرية والخارج عن محلّه، إقحام أيّ شيء في تقديم التعاليم التراثية، الذي لا اعتبار إزاءه إطلاقا للفرديات، سواء منها فرديتنا أو أيّ فردية أخرى.

الباب الخامس عشر

التأمل الروحي المباشر والتأمل الروحي بالانعكاس

مرة أخرى يلزمنا الرجوع إلى الفروق الجوهرية القائمة بين التحقق الميتافيزيقي أو الروحي العرفاني وبين التحقق في المستيسيزم، لأنّ البعض طرح هذه المسألة في هذا الموضوع. والتأمل الروحي، كما سنوضّحه مرة أخرى لاحقا، هو أسمى أشكال النشاط، ونشاطه أبلغ في الحقيقة من كل ما يرجع إلى النشاط الخارجي، فإذا وجد أيضا، كما هو معترف به عموما، تأمل روحي في الأحوال المتعلقة بالمستيسيزم، أفلا يوجد هنا أمر لا يتلاءم مع طابع الانفعالية الملازم للميستيسيزم نفسه؟ وزيادة على هذا، حالما يمكن الكلام عن تأمل روحي، سواء في المجال الميتافيزيقي أو في ميدان الميستيسيزم، فيمكن أن يبدو وجود تطابق بينهما في هذا الجانب بمقدار ما على الأقل؛ أم أنّ الأمر يختلف، ويوجد بالتالي نوعان من التأمل الروحي؟

قبل كل شيء، في هذا الصدد يجدر التذكير بوجود أنواع مختلفة للمستيسيزم، ولا اعتبار هنا لأشكاله الدنيا، حيث لا يمكن الكلام فيها حقيقة عن التأمل الروحي بالمعنى الصحيح للكلمة. وفي هذه الوجهة من النظر، ينبغي بوضوح إزاحة كل ما يتسم بطابع "الظاهراتية" أي في الجملة كل الأحوال التي يُصادف فيها ما يُطبق عليه المنظرون للمستيسيزم تسميات مثل "شهود حسي" و"شهود خيالي" (والخيال يندرج أيضا ضمن ميدان الملكات الحسية باعتبار معناها الأوسع)، وهي أحوال، هم أنفسهم يعتبرونها أحوالا دنيا؛ بل بحق لا ينظرون إليها إلا بنوع من الحذر والتحرز، لأنّ الوهم يمكن طبعا أن يلج هنا بأيسرما يمكن. وفي المستيسيزم لا يوجد تأمل روحي بحصر المعنى إلا في حالة ما يسمّى بـ "الشهود بالبصيرة القلبية" الذي هو من طراز "داخلي" أعمق بكثير مما سبق ذكره، وهو الذي لا يدركه سوى أهل الطبقات العليا في المستيسيزم، حتى أنه يبدو كالغاية القصوى إن صح القول أو الهدف نفسه لتحققهم؛ لكن هل هم بهذا يتجاوزون الميدان الفردي؟ هذا هو السؤال الذي يمسّ صميم

الموضوع، لأنّه هو وحده الذي يمكن أن يبرّر، من حيث أهدافهما، نوعا من التشابهات، كالتي كنا بصدد الكلام عنها، بين المنهاجين الروحي العرفاني والميستيكي، بغضّ النظر عن بقاء الفرق بين الوسائل المميزة لكل منهما قائما على أيّ حال. وبالطبع، هذا لا يعني بتاتا أننا نقصد تهوين مدى الفوارق النوعية الموجودة في الميستيسيزم نفسه؛ لكن لا يقل صحّة، أنّ حتى في مقاماته العليا، ينجرّ عن ذلك التشابه لُبسا من الضروري إزاحته.

وبوضوح نقول أنه يوجد حقا نوعان من التأمل الروحي، يمكن تسميتهما بالتأمل الروحي المباشر والتأمل الروحي بالانعكاس؛ وكما يمكن بالفعل رؤية الشمس مباشرة، أو الاقتصار على رؤية انعكاسها في الماء، فكذلك أيضا يمكن التأمل، إما في الحقائق الروحية كما هي عليه في ذاتها، وإما بانعكاسها في الميدان الفردي. ويمكن بالتأكيد الكلام عن تأمل روحي في الحالتين، بل من حيث معنى ما، يحصل التأمل في نفس الحقائق في كل منهما، مثلما أنّ نفس الشمس هي التي تُرى سواء مباشرة أو بانعكاسها؛ غير أنّ من البديهي وجود فرق كبير جدا بينهما. بل هو أكبر مما قد توحي به لأوّل وهلة المقارنة التي ذكرناها، لأنّ التأمل الروحي المباشر للحقائق الروحية يستلزم بالضرورة انتقال صاحبها إن صحّ القول إلى مجالها الخاص بها، وهذا يفترض إدراك درجة من التحقق بمقامات فوق فردية، وهو تحقق لا يمكن أبدا أن يكون بالأساس إلا تحققا فعالا؛ وفي المقابل، فإنّ التأمل الروحي بالانعكاس يستلزم فقط "الانفتاح" على ما يتجلى كأنه تلقائي (كما يمكن أيضا أن لا يتجلى، لأنّ الأمر هناك لا يتعلق أصلا بإرادة المتأمل أو بمبادرته)، ولهذا فلا وجود هنا لشيء لا يتلاءم مع انفعالية المتبع لمنهج الميستيسيزم. وهذا لا يمنع طبعا أن يكون التأمل دائما، بدرجة أو بأخرى، نشاطا باطنيا حقيقيا، بل ربما لا يمكن حتى تصور حالة انفعالية خالصة محضة، إذ أنّ مجرد الإحساس نفسه مظهر من النشاط من حيث نسبة ما؛ وفي الواقع، الانفعالية الخالصة المحضة لا توصف بها سوى الهيولى الأولى وحدها، ولا يمكن العثور عليها في أيّ موقع من مجلى الظهور. بيد أنّ انفعالية المتبع لمنهج الميسيتسيزم تتمثل خصوصا في اقتصاره على استقبال ما يرد عليه، وهذا لا يمكن أن لا يوقظ فيه نوعا من النشاط الداخلي الذي يشكل بالتحديد تأمله الروحي؛ فهو منفعل، لأنه لا يقوم بشيء ليبادر إلى إدراك الحقائق التي هي موضوع

هذا التأمل؛ وكاستتباع منجر عن موقفه هذا بالذات: عدم انعتاقه من وضعه الفردي. وبالتالي، لكي تكون هذه الحقائق في متناول إدراكه بكيفية ما، ينبغي -إذا صح القول- أن تتنزل إليه في الميدان الفردي، أو إن شئنا أن تنعكس في الميدان الفردي كما ذكرناه آنفا؛ وهذا التعبير الأخير هو الأصحّ، لأنه يسمح بفهم أحسن في كون تلك الحقائق لا تتأثر بتاتا بهذا "التنزّل" الظاهري، كما لا تتأثر الشمس بوجود انعكاسها.

وثمة نقطة أخرى مهمة بالخصوص، ولها مع ذلك صلة وثيقة بالمسألة السابقة وهي أنّ التأمل في المستيسيزم، من حيث أنه غير مباشر، لا يستلزم أبدا أيّ تحقق بالهوية الذاتية المطلقة أي بالوحدة العظمى، بل بالعكس، هو دائما يُحافظ على الثنائية بين الذات والموضوع ((أي بين المتأمل الشاهد والمشهود المتأمل فيه))؛ والحق يقال، من الضروري -إن صح القول- أن يكون الأمر على هذا المنوال،لأنّ هذه الثنائية جزء لا يتجزأ من وجهة النظر الدينية ((الظاهرية)) كما هي عليه؛ وكما ذكرناه سابقا في مناسبات عديدة، كل ما يدخل ضمن المستيسيزم يرجع بالتحديد إلى الميدان الديني ((الظاهري)) [1].

والذي يمكن أن يتسبّب في اللبس في هذه النقطة، هو أنّ المتبعين لمنهج الميستيسيزم يستعملون بلا حرج كلمة: "توحد"، حتى أنّ تأملهم الروحي ينتمي بصفة أدق إلى ما يسمونه بـ"حياة التوحد"؛ لكن هذا "التوحد" ليس له بتاتا نفس دلالة كلمة "اليوكا" ((في الهندوسية)) أو ما يكافئها ((كالفناء والبقاء في التصوف الإسلامي))، وبالتالي فلا وجود هنا إلا لتشابه خارجي تماما. وهذا لا يعني أنه من غير المشروع استعمال نفس الكلمة، إذ أنّ في الكلام الجاري نفسه يوجد الكلام على التوحد بين الكائنات في حالات متنوعة، لا وجود فيها طبعا لأي تحقق بالهوية الذاتية في ما بينها في أي درجة من درجات التحقق. والذي ينبغي مراعاته دائما هو التحرز الدقيق والحذر من الخلط بين أمور متباينة بذريعة أنّ كلمة واحدة تستعمل للدلالة عليها جميعا على السواء. ونلحّ مرة أخرى على أنّ المسألة في الميستيسيزم لا تتعلق

---

[1] هذا لا يعني عدم وجود أمور في المكتوبات القديمة المنتمية إلى التراث المسيحي، لا يمكن فهمها إلا كتصريح يزيد وضوحه أو ينقص على التحقق بالوحدة العظمى؛ لكن المحدثين الذين يسعون عموما إلى التهوين من دلالتها يجدونها محرجة لأنها لا تندرج في تصوراتهم الخاصة، ويقترفون خطأ بإرجاعها إلى الميستيسيزم؛ يقينا لقد كان في المسيحية نفسها حينذاك أمورمن طراز مختلف تماما، وليس لدى هؤلاء المحدثين أدنى فكرة عنه

أبدا بالتحقق بالمبدأ الحق ((أي نيل مقام القربة عند مليك مقتدر))، بل لا تتعلق حتى بالتحقق بأحد مظاهره "الصفاتية أو الأسمائية" (وهو تحقق يتجاوز بجلاء أيضا الإمكانيات من النمط الفردي على أيّ حال)؛ وزيادة على هذا، فالتوحد الذي يُعتبر كالغاية نفسها للحياة وفق منهاج الميستيسيزم، ترجع دائما إلى تجلي مبدئي، يقتصر النظر إليه في الميدان البشري فقط، أو بالنسبة إليه[1].

ومن جانب آخر، ينبغي أن يكون التأمل الروحي الذي يدرك في التحقق الروحي العرفاني، مشتملا بطبيعة الحال على درجات مختلفة، بحيث لا تؤول بالتأكيد دائما إلى تحقق بالهوية الذاتية (أو بعبارة أخرى بالوحدة الكبرى؛ لكنها عندما تكون بهذه الصفة، فإنها لا تزال معتبرة إلا كتمهيد تحضيري، أي كمرحلة في مسار التحقق، لا كغاية عليا ينبغي أن ينتهي عندها الترقي الروحي[2]. ولا بد أن يكون هذا التفصيل كافيا لبيان أنّ الطريقين (أي طريق العرفان الروحي الميتافيزيقي وطريق الميستيسيزم) لا يتجهان حقيقة إلى نفس الغاية، حيث أنّ أحدهما يقف عند مرحلة لا تمثل في الآخر سوى مرحلة ثانوية؛ وزيادة على هذا، حتى في هذه الدرجة يوجد فارق كبير، ففي إحدى الحالتين المشهود هو انعكاس في ذاته ولذاته إذا صح القول، بينما في الأخرى، لا يؤخذ هذا الانعكاس إلا كنقطة تؤول إليها أشعة ينبغي اتباع اتجاهها للعروج، من هنا، إلى منبع النور ذاته.

---

(1) لغة متبعي الميستيسيزم نفسها واضحة جدا في هذا الصدد، فليس المقصود عندهم أبدا التوحد مع "المسيح المبدأ"، أي مع الكلمة الإلهية في ذاتها، وهو توحد يتجاوز الميدان البشري حتى إن لم يذهب إلى مقام التحقق بالوحدة العظمى؛ والمقصود عندهم دوما هو "التوحد مع يسوع المسيح"، وهذه عبارة ترجع بجلاء إلى الاقتصار على المظهر "المتفرد" وحده لـ "أفاتارا" ((أي للكلمة الإلهية المتجلية في الرسول كمظهر للحق)).

(2) الفرق بين هذا التأمل التمهيدي والتحقق بالوحدة العظمى، هو الفارق بين ما يسميه التراث الإسلامي عين اليقين وحق اليقين (ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، الباب25، ص173-175).

الباب السادس عشر

العقيدة والطريقة

في كثير من الأحيان كنا قد ألححنا على أنّ الغاية القصوى من كل تربية روحية عرفانية هي في جوهرها واحدة؛ لكن رغم هذا، من الضروري أن تكون الطرق الموصلة إليها متعددة، لكي تتكيف مع تنوع الأوضاع الفردية. وبالفعل، لا ينبغي في هذا الشأن الاقتصار على اعتبار نقطة الوصول فحسب، التي لا تتغير على الدوام، وإنّما أيضا اعتبار نقطة الانطلاق التي تختلف تبعا للأفراد. ومن البديهي أنّ هذه الطرق المتنوعة تتجه نحو التوحد بمقدار ما تقترب من الهدف، بل حتى قبل بلوغه توجد نقطة ينتهي عندها تدخل الفوارق الفردية بأي كيفية كانت؛ ولا يقلّ بداهة أيضا، أنّ تعددها، الذي لا يؤثر بتاتا في وحدة الهدف، لا يمكن كذلك أن يؤثر أصلا في الوحدة الأساسية للعقيدة، التي هي في الواقع ليست سوى وحدة الحقيقة عينها.

وهذه المفاهيم معروفة شائعة في الحضارات التراثية؛ وفي بلدان اللغة العربية يجري على الألسنة المثل القائل: "لكل شيخ طريقته"، للتعبير عن وجود كيفيات متعددة للقيام بنفس الأمر وللحصول على نفس النتيجة. وتعدد الطرق في التصوف الإسلامي، يطابق بالضبط تعدد طرق الـ"يوكا" في التراث الهندوسي؛ وأحيانا يحصل الكلام عن هذه الأخيرة كأنّها على عدد أنواع مختلفة من الـ"يوكا" -(بالجمع)- المتميزة عن بعضها البعض، رغم أنّ استعمال صيغة الجمع هذه غير لائقة أصلا، عند أخذ الكلمة بمعناها المضبوط الدال على الهدف ذاته؛ ولا يبرّرها إلا التوسع المستعمل لنفس التسمية مطبقة على الطرائق والكيفيات المتجهة لبلوغ نفس الغاية؛ والدقة في التعبير، تقتضي أن الأصح هو قول أن لا وجود إلا لـ"يوكا" واحد، لكن توجد طرق (مآركا" بالسنسكريتية) متعددة تؤدي إلى تحقيقه.

وفي هذا الصدد، لاحظنا عند بعض الغربيين سوء فهم غريب حقا، فمن ملاحظتهم لهذا التعدد في الطرق؛ يزعمون استنتاج عدم وجود عقيدة واحدة ثابتة، بل حتى أي عقيدة

ما في الـيوكا"؛ وبالتالي -رغم أنّه لا يكاد يُصدق- هم يخلطون بين مسألتين مختلفتين تماما هما مسألة العقيدة ومسألة الطريقة. وإذا التزمنا بالدقة في العبارة، لا ينبغي الكلام عن "عقيدة الـيوكا"، وإنّما عن العقيدة في الملة الهندوسية، التي يُمثل الـ"يوكا" إحدى مظاهرها. وأمّا طرق التحقق بالـ"يوكا"، فإنها لا ترجع إلا إلى تطبيقات "تقنية" تتيحها العقيدة، وهي كذلك تراثية أصيلة من صلب الملّة لأنّها مؤسسة بالتحديد على هذه العقيدة، ومرتبة في إطارها، ومتجهة دوماً في النهاية نحو الفوز بالمعرفة الخالصة. ومن الواضح أنّ العقيدة، لكي تكون حقا كما ينبغي أن تكون عليه لا بدّ أن تتضمن في عين وحدتها، مظاهر أو وجهات نظر متنوعة ("دارشانا" بالسنسكريتية)، كل واحدة منها قابلة لتطبيقات أنواعها غير محددة العدد؛ وتوهم أنّ هذا التعدد مناقض لوحدتها ولثباتها الجوهري، يعني - ونقوله بوضوح- انعدام أدنى فكرة عن ما هي عليه حقا عقيدة تراثية أصيلة سوية؛ وبكيفية مماثلة، أليست الكثرة اللامحددة للأشياء الحادثة هي أيضا منطوية بكاملها في وحدة مبدئها، بدون أن يؤثر هذا بتاتا في ثباته الدائم؟

ولا يكفي بكل بساطة ملاحظة خطأ أو سوء فهم كالذي ذكرناه، وإنّما الأكثر إفادة هو البحث عن تفسير منشئه؛ إذن ينبغي علينا أن نتساءل عن الذي يتناسب في الذهنية الغربية مع إنكار وجود أمر مثل العقيدة التراثية الهندوسية. وبالفعل، الأحسن هنا هو النظر في هذا الخطأ في شكله الأعم والأقصى، لأنّه لا يتم الكشف عن جذره إلا بهذه الكيفية وحدها؛ ثم لو اكتسى ذلك الإنكار أشكالا أكثر تخصيصا أو أقلّ حدة، فستكون بالأحرى مفسرة هي أيضا؛ والحق يقال، أنّها لا تفعل تقريبا سوى إخفاء الإنكار الجذري الذي أشرنا إليه، ولو بكيفية غير واعية في كثير من الحالات. وبالفعل، فإنّ إنكار وحدة عقيدة وثباتها، هو في الجملة إنكار لطابعها الأكثر جوهرية والأكثر أساسية، وهي التي بدونهما تكون غير جديرة بهذا الاسم؛ وبالتالي فهذا مرة أخرى يعني إنكار وجود العقيدة كما هي عليه، حتى إن لم يحصل التنبّه له.

وفي البداية، حيث أنّ هذا الإنكار يزعم أنّه يعتمد على اعتبار تنوع الطرق، كما ذكرناه، فهو ناجم بوضوح من العجز عن النفوذ وراء المظاهر الخارجية ورؤية الوحدة تحت

كثرتها؛ وفي هذا الجانب، هو من نفس نمط إنكار الوحدة الأساسية والمبدئية لكل تراث روحي، بذريعة وجود أشكال تراثية مختلفة التي ما هي في الحقيقة إلا تعابير تكتسيها الملّة الفردية الواحدة لتتكيّف مع الأوضاع المتنوعة للزمان وللمكان؛ فمثلها مثل مختلف طرق التحقق في كل شكل تراثي، التي ليست سوى وسائل توظّف لتكون مناسبة لتنوع الحالات الفردية. ومع ذلك، فليس هذا سوى الجانب الأكثر سطحية من المسألة؛ ولمزيد من التعمق في صميم الأمور، ينبغي ملاحظة أنّ نفس ذلك الإنكار يبيّن أيضاً أنّه عندما نتكلم عن العقيدة، كما هو الحال هنا، نصادف عند البعض عدم فهم تام لحقيقتها. وبالفعل، لو لم يحرفوا هذه الكلمة عن معناها السوي، لما أمكن لهم الاعتراض عن تطبيقها على حالة مثل حالة الملة الهندوسية؛ بل لا تكمل دلالتها إلا في مثل هذه الحالة وحدها، ونعني بهذا عندما يكون المقصود عقيدة تراثية أصيلة سوية. والحال، أنّ الفهم لم يحصل، عند غالبية الغربيين الحاليين، ذلك لأنهم عاجزون عن تصور مذهب يختلف عن الواحد والآخر من الشكلين الغربيين تخصيصا، والمتباينين إلى أقصى حدّ في النوعية، إذ أنّ أحدهما ظاهري دوني قصراً، بينما للآخر طابع تراثي حقيقي، وهما مذهب المنظومة الفلسفية من جهة، ومن جهة أخرى مذهب العقيدة الدينية.

هذا، ولسنا في حاجة إلى الإلحاح من جديد على ما شرحناه في الكثير من المرات، وهو أنّ الحقيقة التراثية الأصيلة لا يمكن بتاتا أن ينحصر التعبير عنها في شكل نسقي معيّن.والوحدة الظاهرية لمنظومة ما، التي لا تحصل إلا من قيودها التي يزداد ضيقها أو ينقص، ما هي بالتحديد إلا محاكاة جزئية لوحدة العقيدة المذهبية الحقيقية. وزيادة على هذا، فما من فلسفة إلا وهي إنشاء فردي لا يرتبط، كما هو عليه، بأيّ مبدأ علوي مفارق، وبالتالي فهي مجردة من صفة المرجعية النافذ حكمها؛ إذن فهي ليست مذهبا عقيديا بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل الأولى أن نقول إنها مذهب عقيدي زائف، من حيث زعمها أنّها مذهب، لكن زعمها هذا لا مبرر له بتاتا. والغربيون المحدثون يفكّرون طبعا في هذا الصدد بخلاف هذا، وعندما لا يعثرون على أطر المذاهب الزائفة التي تعودوا عليها يقعون في الحيرة؛ لكن بما أنهم لا يريدون أو لا يستطيعون الاعتراف بها، يجهدون أنفسهم على أيّ حال للزجّ

بكل شيء داخل تلك الأطر بالتشويه؛ وإذا لم يفلحوا يعلنون بكل بساطة، وبإحدى تلك التقليبات للنظام السوي التي تعوّدوا عليها، بأنّ الذي أمامهم ليس بمذهب عقدي. ومع هذا، حيث أنهم لا يميّزون بين ما يعود إلى البصيرة الروحية وبين ما يعود إلى العقل، هم أيضا يخلطون المذهب العقدي مع مجرد "نظرية فكرية"، وبالتالي لا يمكنهم فهم حقيقة المذهب التراثي المختلفة تماما عن أي "نظرية فكرية". وبالتأكيد ليست الفلسفة هي التي ستعلمهم بأنّ المعرفة النظرية، من حيث أنها غير مباشرة وغير كاملة، ليس لها من حيث هي سوى قيمة "تحضيرية"، بمعنى أنّها توفر اتجاها يمنع من الضلال في طريق التحقق الذي هو الوسيلة الوحيدة للفوز بالمعرفة الفعلية، التي لا يخطر ببالهم حتى وجودها أو إمكانية وجودها؛ وحينئذ، عندما نقول، كما فعلناه آنفا، أنّ الغاية المستهدفة هي المعرفة الخالصة، كيف يمكنهم معرفة ما نعنيه بهذه الكلمة؟

ومن جهة أخرى، كنا قد بذلنا جهدنا عبر كتبنا في توضيح أنّ صحة شرعية المذهب العقدي للملة الهندوسية لا ينبغي بتاتا تصوّره على النمط الدّيني ((الظاهري))؛ وهذا يستلزم حتما أنْ لا يُعبّر عنه في شكل علم الكلام اللاهوتي الذي لا يصحّ تطبيقه خارج وجهة النظر الدينية بحصر المعنى. إلا أنّ الغربيين في الواقع لا يعرفون عموما شكلا آخر في التعبير عن الحقائق التراثية غير هذا الأخير؛ ولهذا عندما يكون الكلام حول الشرعية المذهبية، لا مفر عندهم من التفكير في صيغ من علم الكلام اللاهوتي؛ لكن حتى وإن كانوا يعرفون على أيّ حال موضوع هذا العلم، فهذا لا يعني يقينا أنهم يفهمونه؛ غير أنهم يعرفون في أي مظهر خارجي يبدو، وإلى هنا تنتهي مجمل الفكرة التي بقيت لديهم عن التراث الروحي. والعقلية المضادة للتراث، وهي عقلية الغرب الحديث، تستشيط غضبا لمجرد جولان الفكر في علم اللاهوت، لأنّ التراث لا يظهر له إلا في هذا الشكل، بحكم الجهل الذي هم عليه بجميع الأشكال الأخرى التي يمكن أن يكتسيها التراث الروحي والعرفاني. وما كان للغرب أبدا أن يصل إلى وضعه الحالي من الانحطاط والفوضى، لو بقي وفيا لعلمه اللاهوتي، حيث أن تراثه الروحي، في جانبه الظاهري على أي حال، كان لا بدّ أن يأخذ هذا الشكل الخاص من علم اللاهوت ليتكيف مع الأوضاع الذهنية الخاصة؛ وأكدنا هنا على الجانب الظاهري

للتراث، لأنّ علم اللاهوت، حتى في الغرب، لم يكن أبدا داخلا ضمن الجانب الباطني والتربوي العرفاني؛ غير أنّ هذه أمور قد فُقدت تماما فلم يبق حتى من ذكراها شيء عند الغربيين المحدثين، وبالتالي لا يمكن أن يجدوا عندهم اصطلاحات للمقارنة تساعدهم على فهم ما يمكن أن تكون عليه الأشكال التراثية الأخرى. وإذا كان علم الكلام اللاهوتي لا يوجد في كل مكان، فلأنّ أسباب وجوده كما هي في الغرب لا وجود لها في أمكنة أخرى؛ فثمة أناس، لكي لا "يشردوا عن السبيل"، هم في حاجة إلى ضبطهم الدقيق تحت وصاية تحميهم من ذلك الشرود، بينما يوجد آخرون هم في غنى تام عنها؛ فعلم اللاهوت ضروري للأولين لا للآخرين. ولأخذ مثال آخر طابعه يختلف قليلا عن ما سبق، نذكر أنّ منع الصور والتماثيل ليس ضروريا إلا بالنسبة لشعوب هي، بحكم ميولها الطبيعية، معرضة للانزلاق إلى نوع من التجسيم وتشبيه الألوهية. وبسهولة، يمكن بلا شك بيان أنّ علم اللاهوت مرتبط بالشكل الخاص للنظام التراثي الذي يمثله إنشاء "الكنيسة" ((بمعناها العام)) التي هي كذلك شأن يتميز به الغرب.

وليس هنا محل لمزيد من الإلحاح على هذه النقاط الأخيرة؛ لكن مهما كان الحال، ولكي نلخص، يمكن أن نقول ما يلي: إنّ المذهب التراثي، بمقتضى جوهره ذاته، عندما يكون تاما، يتضمن إمكانيات غير محددة حقا؛ فله إذن من الوسع ما يجعله مشتملا في استقامة شرعيته، على جميع مظاهر الحقيقة، لكنه مع هذا لا يمكنه قبول سواها؛ وهذا هو بالتحديد معنى كلمة "استقامة شرعيته" التي لا ترفض سوى الخطأ، وهي ترفضه بكيفية مطلقة. و الشرقيون، وبصفة أعم كل الشعوب ذات حضارة تراثية، لم يعرفوا أبدا ما يزيّنه ا لغربيون المحدثون باسم "التسامح" الذي ما هو في الواقع سوى عدم المبالاة بالحق، فهو موقف لا يمكن تصوّره إلا عند الغياب التام للبصيرة ((أو للعقلية الراشدة المسددة بنور بصيرة الروح والتوفيق الإلهي بتطبيق شرعه))؛ وإذا كان الغربيون يتبجّحون بهذا "التسامح" كأنّه فضيلة، أليست هذه علامة في غاية البروز على درجة الانحطاط التي جرّهم إليها إنكار التراث الروحي؟

الباب السابع عشر

المناهج الثلاثة للتربية الروحية الباطنية

من المعروف أن التراث الهندوسي يميّز بين ثلاثة مناهج في التربية الروحية الباطنية (ماركا بالسنسكريتية)، وأسماؤها على التتالي:

1- كارما ((معناها العام هو العمل بجميع أشكاله، ومعناها الخاص هو القيام بشعيرة ذات طابع مقدس)).

2- بهاكتي ((عبارة عن الإدراك الفكري والشعور النفسي والنشاط المتعلق بهما)).

3- جنانا ((عبارة عن المعرفة الروحية الخالصة الكاملة الكلية)).

((وهي تتناسب تقريبا في التصوف الإسلامي على التتالي مع: طرق "الخاصة" و "خاصة الخاصة" و "خلاصة خاصة الخاصة" ؛ كما تتناسب من حيث معاني أخرى مع العوالم الكلية: مُلك وملكوت وجبروت، ومع الحضرات الإلهية الثلاثة: الأفعال والصفات والذات؛ كما تتناسب من جانب آخر مع عليين والأعراف وسجّين، إلى غير ذلك من المثلثات الوجودية))؛ ولا نعود إلى تعريف هذه الكلمات، لأننا نفترض أن قراءنا يعرفون عنها ما فيه الكفاية. لكننا قبل كل شيء نوضّح بأنّها تتناسب مع ثلاثة أشكال للـ "يوكا" ((عبارة عن التحقق بالوحدة الذاتية العظمى أو بالهوية الذاتية الإحاطية ا لجامعة للكل))، وهذا يستلزم جوهريا أنّ لها دلالة من طراز تربوي روحي عرفاني بحصر المعنى أو أنها قابلة لتكون لها هذه الدلالة[1].

من جانب آخر، لا بدّ من الفهم الجيد أنّ كل تمييز من هذا النمط هو بالضرورة دائما ذو طابع "بياني مبسّط" ونظري نوعاً ما، لأنّ "المناهج" في الواقع لكي تتلاءم مع اختلاف

[1] نقول: "قابلة لتكون لها"، لأنّ بالإمكان أن يكون لها أيضاً معنى ظاهري، لكنه طبعا ليس هو المقصود عندما يتعلق الموضوع بالـ"يوكا"؛ والمعنى الباطني الذي تتضمنه يظهر عند نقلة ذلك المعنى الظاهري إلى طراز أعلى.

الطبائع الفردية تتنوع بلا تحديد؛ وحتى في تصنيف عام جدا كهذا الذي ذكرناه، لا تتعلق المسألة إلا برجحان أحد العناصر المقصودة على غيرها، بدون أن تكون الأخرى منفية تماما. فالوضع هنا مماثل للـ"كونا" الثلاثة ((هي عبارة عن جملة من أوضاع الوجود الكوني الكلي، وتتمثل في المميزات الأساسية للطبائع التي يخضع لها كل كائن بنسب تختلف من كائن إلى آخر؛ وهي ثلاثة كلية:

- "ساتوا": عبارة عن الانسجام مع الذات المحض، وتتطابق مع نور العقل الأول، أو مع العرفان الخالص، وتمثل كاتجاه صاعد.
- "راجاس": عبارة عن الباعث للانتشار والتوسع الذي يجعل الكائن يتطور في مرتبة وجودية معينة، وتمثل كاتجاه أفقي.
- "تاماس": عبارة عن الظلمة، وتتطابق مع الجهل وتمثل كاتجاه هابط))

، حيث تُصنّف الكائنات تبعاً للـ"كونا" المهيمن فيها؛ لكن من البديهي أنّ طبيعة كل كائن في مجلى الظهور يشتمل عليها جميعا بنسب مختلفة، لأنّ من المستحيل أن يكون الشأن بخلاف هذا في كل ما يصدر من القطب المنفعل لمجلى الظهور (أو "براكريتي" بالسنسكريتية). والمقاربة التي نقوم بها بين الوضعين ليست مجرد مقارنة، والذي يبررها بكيفية أتم هو وجود حقيقي لنوع من الارتباط بينهما. وبالفعل فـ"منهاج جنانا" هو الملائم طبعا لمن يغلب عليهم "ساتوا"، بينما "منهاج بهاكتي" و "منهاج كارما" يتلاءمان مع الطبع الذي يغلب عليه اتجاه "راجاس" بدرجات متقاربة لكنها مختلفة؛ ومن حيث معنى ما، ربّما يمكن القول بأنّ في "منهاج كارما" الأخير سمة هي أقرب لا "تجاه" تاماس من سمة "منهاج بهاكتي"؛ لكن لا ينبغي المبالغة في اعتبار هذا التفاوت في القرب، لأنّ من الجلي أنّ الكائنات التي يغلب على طبعها اتجاه "تاماس" ليست مؤهلة تماما لسلوك أيّ طريقة للتربية الباطنية مهما كانت. ورغم هذا التحفظ الأخير، فلا يقل صحة وجود علاقة على التتالي بين ما يطبع كل واحد من المناهج الثلاثة والعناصر الثلاثة المؤلفة للكائن ((أي "ساتوا" و "راجاس" و "تاماس")) مُوزعة حسب الثلاثية: "روح، نفس،

جسم[1]؛ والمعرفة الخالصة هي، في ذاتها، من طراز فوق فردي بالأساس، أي في النهاية من طراز روحاني؛ كما أنّ الوعي النفساني لـ "بهاكتي" بديهي؛ بينما "كارما" في جميع مظاهره، يشتمل حتما على نوع من النشاط من النمط الجسماني. ومهما كانت وجوه التأويلات التي تقبلها هذه الألفاظ، فلا مناص دائما من العثور على سمة لهذه الطبيعة الفطرية؛ وهذا يتفق تماما مع ما قلناه حول التناسب مع ثلاثية الـ "كونا". ففي هذه الأوضاع، لا يمكن لمنهاج "جنانا" أن يلائم طبعا إلا الكائنات التي يهيمن عليها الاتجاه الصاعد "ساتوا"، فهي بالتالي مؤهلة للتوجّه مباشرة إلى تحقيق المقامات العليا بدلا من التعلق بنمو مفصل للإمكانيات الفردية؛ وفي المقابل المنهاجان الآخران، يستدعيان في البداية العناصر الفردية تخصيصا، حتى لو تمّ تجوهرها في النهاية إلى أمر ينتمي إلى الطراز السامي، وهذا الوضع يلائم طبيعة "راجاس" الذي هو الاتجاه الباعث لتوسع الكائن على مستوى الفردية التي لا ينبغي أن ننسى أنّها تتشكل من جملة العناصر النفسية والجسمية. وبالتالي فالحاصل من هذا مباشرة هو أنّ منهاج "جنانا" يرجع بالأخص إلى حال "الأسرار الكبرى"، بينما منهاجا "بهاكتي" و "كارما" يرجعان إلى ميدان "الأسرار الصغرى". وبعبارة أخرى، نرى من هنا مرة أخرى أنّ "جنانا" هو الوحيد الذي يتيح الوصول إلى الهدف النهائي، بينما دور "بهاكتي" و "كارما" هو بالأحرى دور "تحضيري"، حيث أنّ منهاجيهما ينتهيان عند نقطة معيّنة، لكنهما يسمحان بالحصول على المعرفة الباطنية لمن هم بحكم طبيعتهم ليسوا مؤهلين لنيلها مباشرة وبدون مثل ذلك التحضير. ومن المتفق عليه أن لا وجود لتربية باطنية فعلية، حتى في مراحلها الأولى، بدون نصيب يزيد وسعه أو ينقص من المعرفة الحقيقية؛ إلاّ أنّ في الوسائل التي توظفها يحصل "التأكيد" بالخصوص على العناصر التي ترجع إلى "بهاكتا" أو إلى العناصر الأخرى التي ترجع إلى "كارما"؛ غير أنّ الذي نريد قوله، هو أنّ في كل الحالات، ومن وراء حدود الوضع الفردي، لا يمكن أن يبقى سوى سبيل واحد فريد، هو بالضرورة سبيل المعرفة الخالصة المحضة. ومن التبعات الأخرى التي ينبغي تسجيلها أيضا، هي أنّ بمقتضى ارتباط منهاجي "بهاكتي" و "كارما" بنمط الإمكانيات

(1) هنا مرة أخرى، لا ينبغي رؤية تناسب نسقي مطلق في هذه العلاقة، لأنّ كل طريق حقيقي للتربية الباطنية، لكي يكون مقبولا شرعا، يستلزم بالضرورة مشاركة كل ما يؤلف الكائن بكامله.

الفردية وبميدان "الأسرار الصغرى"، فإنّ التمييز بين المنهاجين أقل وضوحا بكثير من تمييزهما عن منهاج "جنانا"؛ وهذا الفارق ينعكس طبعا بكيفية ما، في العلاقات بين أشكال التربية المناسبة لها؛ وسنعود قليلا إلى هذه النقطة في هذا العرض لاحقا.

هذه الاعتبارات تؤدي بنا إلى النظر أيضا في علاقة أخرى، وهي القائمة بصفة عامة، بين المناهج الثلاثة والطبقات الاجتماعية الثلاثة "التي تلد مرتين" ((وهي في الهندوسية: طبقة البراهمان العليا، تليها طبقة الكشاطرية ثم طبقة الفايشيا. وأما الطبقة الرابعة "الشودرا" الدنيا فلا دخل لها هنا))؛ ومن اليسير فهم وجود مثل هذه العلاقة، إذ أنّ التمييز بين الطبقات من حيث المبدإ ليس سوى تصنيف للأشخاص الإنسانية تبعاً لطبيعتهم الفردية؛ والتلاؤم مع تنوع هذه الطبائع تحديدا هو السبب في وجود كثرة من الطرائق: فالبراهمان، لتميّزهم بطبيعة "ساتوا"، هم بالأخص مؤهلون لمنهاج "جنانا"، ويقال عنهم بصراحة أنه ينبغي عليهم التوجه مباشرة بأتم ما يمكن لنيل المقامات العليا للكائن؛ وحتى وظيفتهم في المجتمع التراثي هي بالأساس وقبل كل شيء وظيفة عرفانية. وأمّا الطبقتان الباقيتان، فبحكم طبعهما الرئيسي "راجاس"، تمارسان وظائف، هي في نفسها لا تتجاوز المستوى الفردي، وتتجه نحو النشاط الخارجي[1]. فوظائف الكشاطرية تتناسب مع ما يمكن تسميته بـ "نفسية" الجماعة، ووظائف الفايشيا تتعلق بالضروريات المتنوعة من النمط الجسماني؛ وبالتالي حسب ما ذكرناه آنفا، فإنّ الكشاطرية ينبغي أن يكونوا مؤهلين بالأخص لمنهاج "بهاكتي"، والفايشيا لمنهاج "كارما"؛ وهذا هو الذي يمكن مشاهدته في الواقع عموما في الأشكال التربوية المخصصة لكل منهما. ومع هذا، فلا بُدّ في هذا السياق من إبداء هذه الملاحظة الهامة، وهي أنّنا إذا أخذنا منهاج "كارما" بمعناه الأوسع، فهو يعني قيام كل كائن بالوظيفة المنسجمة مع طبيعته الخاصة (وهو ما يسمّى بالسنسكريتية بـ "سوادهارما")؛ وبالتالي يمكن تطبيق هذا المنهاج على جميع الطبقات باستثناء البراهمان إذ لا يتلاءم مع ما به يتميزون، حيث أن وظيفتها في الحقيقة من وراء ميدان النشاط الظاهري؛ لكن يمكن على أيّ حال تطبيقه بكيفيات مختلفة على الطبقتين الباقيتين معاً؛ وهذا مثال على ما ذكرناه آنفا حول صعوبة الفصل الواضح بين ما تتميز به

---

(1) نقول: في نفسها، لأنّه يمكن تجوهرهما بالتربية الروحية التي تأخذهما كدعامة وقاعدة انطلاق.

كل واحدة من الطبقتين عن الأخرى؛ ومن المعروف أنّ ((الكتاب الهندوسي المقدس)) "بهاكافادجيتا" يعرض تربية روحية وفق منهاج "كارما" (كارمايوكا) يختص بها الكشاطرية. ورغم هذا، فلا يقل صحة أيضا، عندما نأخذ الكلمات بمعناها الأدق، أنّ الكيفيات التربوية للكشاطرية تتميز بالأخص في جملتها بطابع "بهاكتي"، والتي للفايشيا تتميز بالأخص بطابع "كارما"؛ وسيتضح هذا أكثر بمثال مأخوذ من الأشكال التربوية في العالم الغربي نفسه.

وبالفعل، فمن البديهي أننا عندما نتكلم عن الطبقات الاجتماعية كما نفعل هنا، بالرجوع في المقام الأول للتراث الهندوسي لملاءمته لعرضنا، ولأنه يوفر لنا في هذا الصدد أنسب المصطلحات، فالذي نقوله يمكن التوسع في تطبيقه أيضا على كل ما يناسب هذه الطبقات في مجتمعات أخرى بشكل أو بآخر؛ وهذا لأنّ الأصناف الكبرى التي تتوزع عليها الطبائع الفردية للبشر هي نفسها في كل زمان وفي كل مكان؛ فبإرجاعها إلى مبدئها، ما هي إلا محصّلة رجحان مختلف الـ "كونا" بالنسبة لبعضها البعض؛ وهو ما يمكن طبعا تطبيقه على الإنسانية جمعاء كحالة خاصة لقانون عام يشمل جملة مجلى الظهور الكلي؛ والفارق الوحيد الذي يستحق الذكر هو النسبة المتفاوت مقدارها زيادة أو نقصا للناس الذين ينتمون لكل واحد من تلك الأصناف، تبعا لأوضاع الزمان والمكان، وبالتالي قابليتهم لاتباع الواحدة أو الأخرى من الطرق التي تناسبهم، إذا كانوا مؤهلين لتلقي تربية باطنية[1]. وفي أقصى الحالات، يمكن أن يحدث انقطاع لواحد من هذه المناهج، فيزول عمليا وجوده في وسط معيّن، لأنّ عدد المؤهلين لاتباعه أمسى غير كاف للسماح بمواصلة إقامة شكل تربوي يتميزون به[2]. وهذا هو الذي حصل في الغرب بالأخص، منذ زمن بعيد على أيّ حال، حيث كانت مؤهلات العرفان باستمرار أقل وجوداً أو أقل نمواً بكثير من التوجه نحو العمل

---

(1) حتى لا نعقد عرضنا بدون فائدة، لا نعتبر هنا الحالات الشاذة الناتجة في العصر الحالي، وخاصة في الغرب، عن "اختلاط الطبقات"، وينجم عنه الصعوبة المتزايدة دوما في التحديد الدقيق للطبيعة الحقيقية لكل شخص؛ وهذا الشذوذ المتفاقم ينجم أيضا من كون أغلب الناس لم يعودوا يقومون بالوظيفة الملائمة حقا لطبيعتهم الخاصة.

(2) نشير عرضا إلى أنّ هذا الوضع يمكن أن يجبر الذين لا يزالون مؤهلين لهذا المنهاج على "اللجوء" إذا سُمح بهذا التعبير، إلى تنظيمات تمارس أشكالا تربوية أخرى لم تكن في الأصل مهيئة لهم، وهذا يشكل وضعا محرجا يمكن التخفيف منه بنوع من "التكييف" الذي يحصل داخل هذه التنظيمات نفسها.

الخارجي، وهذا يعني أنّ "راجاس" أرجح بكثير من "ساتوا" في جملة العالم الغربي، بل حتى في ما يشكّل "الصفوة" النسبية المتواجدة فيه. وحتى خلال العصر الوسيط، كذلك لا نجد علامات واضحة على وجود أشكال تربوية على نهج "جنانا" بحصر المعنى، تتناسب في الوضع السوي مع تربية روحية مرتبطة بسلّم التدرج في المعارف الدينية؛ وهذا جلي إلى حدّ أن حتى تنظيمات التربية الباطنية التي كانت مرتبطة بالخصوص حينذاك مع بعض الهيئات الدينية، لم يكن لها سوى طابع "بهاكتي" البارز جدا، ويمكن التعرف عليه من خلال نمط التعبير المستعمل عادة من طرف أعضائها الذين خلفوا أعمالا مكتوبة. وفي المقابل، نجد في ذلك العهد التربية الروحية المرتبطة بالفروسيّة ((أو الفتوة بالمعنى الصوفي))، وطابعها المهيمن كما هو معروف هو طابع "بهاكتي"[1]؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى توجد التنظيمات الحرفية المتميزة بطابع "كارما" بالمعنى الأدق، حيث كانت تعتمد بالأساس على الممارسة الفعلية للحرفة؛ فهي تنظيمات مناسبة لطبقة فايشيا، بينما تنظيمات الفروسية تناسب طبقة الكشاطرية، باعتبار تسمية الطبقات تبعا لدلالتها العامة كما شرحناه آنفا. ونضيف بأنّ الروابط القائمة بالفعل دائما تقريبا بين هذين الصنفين، كما نبّهنا عليها في كثير من المناسبات، تؤكد ما قلناه قبل قليل من استحالة الفصل بينهما فصلا تاما. ثم مضى عهد وجاء آخر فقدت فيه أيضا أشكال "بهاكتا" للتربية الروحية الباطنية، ولم تبق حاليا في الغرب سوى التنظيمات المتعلقة بحرفة أو كانت كذلك في أصلها؛ لكنها هي أيضا بحكم بعض الأوضاع الخاصة، لم تمس ممارسة الحرفة فيها شرطا ضروريا، وفي هذا دلالة على وقوع ضعف في وظيفتها، إن لم يكن انحطاطا حقيقياً؛ لكن هذا لا يغيّر طبعا شيئا من طابعها الجوهري.

والآن، حيث لا وجود في الغرب الحالي إلا لأشكال تربوية يمكن نعتها بأنّها على منهاج "كارما"، وهذا واقع لا مراء فيه، فينبغي أن نقول بأنّ التفاسير التي استدعاها هذا الواقع لا تخلو دائما من غموض والتباسات، في عدة وجهات من النظر؛ وهذا هو الذي بقي علينا فحصه لتوضيح الأمور بأتم كيفية ممكنة. وفي البداية، تخيل البعض أنّ طابع "كارما"

---

(1) كذلك هو الحال في التنظيمات الروحية كتنظيم "أوفياء الحب" (فيدال دامور) كما يدل عليه اسمه بوضوح، رغم أنّ سمة "جنانا" تبدو فيه أكثر تطورا منها في تنظيمات الفروسية التي كانت مرتبطة معها بعلاقات وثيقة.

المهيمن في التنظيمات الغربية، يجعلها تتعارض نوعا ما مع التنظيمات الشرقية التي يهيمن عليها في نظرهم طابع "جنانا"[1]. وهذا تصور غير صحيح تماما، لأن الحقيقة هي أنّ في الشرق توجد جميع أصناف الأشكال التربوية في نفس الوقت، وللدلالة على هذا يكفي وجود التعليم المتعلق بالمناهج الثلاثة في التراث الهندوسي ((وكذلك هو الحال في التراث الإسلامي))؛ وبالعكس إذا لم يبق في الغرب إلا شكل واحد، فالسبب هو أنّ إمكانيات الطراز الآخر قد تقلصت إلى أدنى حد. ولا شك أنّ الهيمنة المقتصرة أكثر فأكثر على التوجه نحو العمل الخارجي، هي أحد الأسباب الرئيسية لهذا الواقع؛ إلا أنّه لا يقل صحة، رغم تفاقم خطورة هذا التوجه، وجود تعليم مساري، مهما كان، لا يزال باقيا إلى اليوم؛ وادعاء العكس يستلزم سوء فهم خطير للدلالة الحقيقية لمنهاج "كارما" كما سنراه بوضوح بعد قليل. وزيادة على هذا، من غير المقبول أن يُراد، إذا صح القول، تحويل ما هو منجر عن مجرد وضع عرضي حادث، إلى مسألة مبدئية، بحيث يُنظر إلى أيّ شكل مساوي غربي على أنّه لا بد حتما أن يكون على منهاج كارما لا لسبب إلا لكونه غربي. ولا نعتقد أنّ الإلحاح في الردّ على هذا التصور أمر لازم، لأن من الواضح بعد كل الذي ذكرناه بأنّه لا يمكن أن يتفق مع الواقع الذي هو أكثر تعقيدا مما يبدومفترضا في ذلك التصور.

وثمة نقطة أخرى هامة جدا، وهي أنّ كلمة "كارما"، عندما تُطبق على منهاج أو على شكل تربوي، ينبغي أن تُفهم قبل كل شيء بمعناها التقني الذي يدل على "عمل شعائري"؛ وفي هذا الصدد، من اليسير رؤية أنّ ما من تربية روحية إلا وفيها جانب لـ"كارما"، إذ أنها تستلزم دوما بالأساس القيام بشعائر خاصة؛ وهذا يتفق أيضا مع ما قلناه حول استحالة وجود أحد المناهج الثلاثة وحده منفردا بكيفية خالصة تامة. وزيادة على هذا، وبغضّ النظر عن الشعائر بحصر المعنى، ما من عمل لكي يكون "سويا"، أي منسجما مع "النظام الشرعي"، إلا وينبغي أن يُعتبر ذا طابع "شعائري"، وهو بالفعل كذلك في حضارة تراثية بكاملها، كما شرحناه في كثير من الأحيان. وحتى في الحالة التي يمكن وصفها بـ"المختلطة"، أي عندما يؤدي نوع من الانحطاط إلى تدخل وجهة نظر دونية خالية من البعد المقدس بحيث صار لها نصيب

[1] في مثل هذا التصور يلاحظ تجاهل تام للتنظيمات الموسومة بطابع "بهاكتا".

وسعه يزيد أو ينقص في النشاط الإنساني، فذلك الطابع الشعائري للعمل يبقى موجودا في كل فعل له علاقة بالتربية الباطنية على الأقل؛ وهذا هو الحال خصوصا في كل ما يتعلق بممارسة حرفة في حالة التنظيمات المسارية الحرفية[1]. وهنا نرى بأنّ هذا المفهوم بعيد كل البعد عن ما يتصوره حول منهاج "كارما" الذين يظنّون أن التنظيم التربوي الذي له هذا الطابع ينبغي أن يتدخل بكيفية مباشرة تزيد أو تنقص في النشاط الخارجي الخالي من كل بعد مقدس، كما هي عليه بالخصوص النشاطات "الاجتماعية" من كل نوع في أوضاع العالم الحديث. والمبرر الذي يستدعيه أولئك لتأييد تصورهم هو عموما وجوب مساهمة التنظيم الفلاني في رفاهية وتحسين أوضاع الإنسانية في جملتها؛ وهذه النية، من حيث هي، يمكن أن تكون خليقة جدا بالثناء، لكن كيفية النظر إلى تحقيقها خاطئة تماما، حتى عند تجريدها من الأوهام "التقدمية" الملازمة لها في أغلب الأحيان، ولا نعني بهذا أن لا يمكن لتنظيم تربوي اتخاذ تلك المساهمة هدفا ثانويا أو كـ "ملحق" إذا صحّ القول، وبشرط أن لا يُخلط أبدا مع ما يشكل هدفه الجوهري الخاص به؛ لكن حينئذ، لكي يؤثر على الوسط الخارجي بدون أن يتغير عن ما هو عليه حقيقة، لا بدّ أن يوظف وسائل تختلف تماما عن التي يظنون أنها هي وحدها الممكنة؛ إنّها من طراز "الطف" بكثير، مما يجعل فعاليتها أبلغ ((والمثل العربي يقول: الألطف أعنف))؛ وادعاء العكس، هو في الصميم، الجهل التام بقيمة ما سميناه أحيانا بـ"فاعلية الحضور"، وهو في المجال الباطني يماثل في الميدان الظاهري والديني، الجهل المتفشي أيضا في عصرنا، بدور التنظيمات المؤسسة على التأمل الروحي؛ وهذا الجهل في الجملة، في كلتي الحالتين، من تبعات نفس الذهنية الحديثة تخصيصا، التي لا تعتبر الشيء موجودا إذا لم يكن ظاهرا في الخارج وتدركه الحواسّ.

وما دمنا في هذا الموضوع، نضيف أيضا أنّه توجد أخطاء حول طبيعة المنهاجين الآخرين، لاسيما منهاج "بهاكتا"، لأنّ من الصعب بالنسبة لمنهاج "جنانا"، عدم التمييز بين العرفان الخالص، بل حتى بين العلوم التراثية المتعلقة به والتي ترجع بالتخصص إلى ميدان

---

[1] في هذه الحالة يمكن القول بأنّ طابع كارما يصير مرادفا تقريبا لـ "ممارسة عمل"، بالمعنى الصحيح الذي تدل عليه هذه الكلمة طبعا، وكثيراً ما كانت لنا مناسبات للإلحاح على هذا المعنى.

الأسرار الصغرى"، وبين تصورات الفلسفة والعلم الظاهري المألوف. وبسبب طابعه العلوي المفارق الجلي، يمكن بيسر أكثر حصول الجهل التام بهذا المنهاج بدلا من تشويهه بتصورات خاطئة؛ وحتى تزييفاته تحت اسم "فلسفة"، تكافئ في الواقع الجهل البسيط، وهذا من طرف بعض المستشرقين الذين لا يتركون شيئا أصلا مما هو جوهري على حاله، ويختزلون الكل في التعتيم الأجوف للـ"مجردات"، وهم في غاية البعد عن الحقيقة حتى يمكن لهم فرضها على من له أدنى مفهوم لأمور التربية الباطنية. والشأن يختلف في ما يخصّ "بهاكتي"، فالأخطاء هنا تنجم بالخصوص من عدم التمييز بين المعاني الباطنية لهذه الكلمة ومعناها الظاهري الذي يأخذ بالضرورة تقريبا في نظر الغربيين مظهرا دينيا تخصيصا، وذا سمة ترجع بكيفية تزيد أو تنقص إلى الميستيسيزم الذي لا وجود له في التراثيات الشرقية؛ وبالتأكيد، فإنّ هذا المظهر لا يمتّ بأي صلة مع التربية الباطنية، إذ لو صحّ وقوعه، لما صحّ بطبيعة الحال وجود "بهاكتي يوكا" ((أي التربية الروحية العرفانية على منهاج "بهاكتي" التي تؤول في نهايتها إلى "جنانا"))؛ لكن هذا يعود بنا مرة أخرى إلى مسألة الميستيسيزم والفوارق الأساسية بينه وبين التربية الباطنية.

الباب الثامن عشر

الفرق بين التنسك والزهد (Ascése et Ascétisme)

في مناسبات مختلفة لاحظنا قيام البعض بمقاربة واهية التبرير بين كلمتي "تنسكي" "ascétique" و"ميستيكي" ("mystique"،أي المنتمي للميستيسيزم)؛ ولإزاحة كل لُبس في هذا الصدد، يكفي التنبه إلى أنّ كلمة "تنسك" تدل بحصر المعنى على جهد منهجي يهدف إلى بلوغ غاية معينة، وبالأخص غاية من طراز روحاني(1) ((قال الله تعالى في الآية 162 من سورة الأنعام: "قل إنّ صلاتي ونُسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين"، وفي الآية 67 من سورة الحج: "لكل أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه"،وفي الآية 100 من سورة البقرة: "فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله"))؛ وأما الميستيسيزم فيستلزم بالأحرى، بحكم طابعه المنفعل، غياب كل منهج معيّن، كما قلناه سابقا في كثير من الأحيان(2). ومن جانب آخر، لقد أخذت كلمة "تنسُكي" معنى أكثر انحصارا من كلمة "تنسّك"((كلمة "تنسكي" بالفرنسية توحي خصوصا بمفهوم الزهد والتقشّف)) لأنّ تطبيقها يقتصر تقريبا على الميدان الظاهري من الدّين، وربما يكون هذا هو السبب إلى حدّ ما، في الخلط الذي ذكرناه؛ لأنّ من البديهي أنّ كل ما يرجع إلى الميستيسيزم، بالمفهوم الراهن لهذه الكلمة، يعود أيضا إلى نفس ذلك الميدان الظاهري من الدّين؛ لكن ينبغي التحرز من العكس، أي من ظنّ أنّ كل ما هو من نمط ديني ظاهري هو بالتالي قريب من الميستيسيزم قربا يزيد أو ينقص؛ وهذا الظنّ خطأ غريب يرتكبه بعض المحدثين، لاسيما- وهذا يجدر تسجيله - من طرف المصرحين بعداوتهم لكل دين.

---

(1) ربما يكون من المفيد قول أنّ هذه الكلمة "تنسك" (بالفرنسية: آساز) لا علاقة لها أصلا من حيث الاشتقاق مع الكلمة اللاتينية آسندارا؛ والبعض قد ينجر إلى هذا الخطأ بفعل تشابه صوتي بحت وعرضي بين الكلمتين؛ وحتى إذا كان التنسك يهدف إلى نيل "عروج" للكائن نحو مقامات يزيد سموها أو ينقص (وهو ما توحي به الكلمة اللاتينية المذكورة)، فمن البديهي أنه لا ينبغي في أي حال من الأحوال الخلط بين الوسيلة والغاية.

(2) ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، ص12-13 ((الباب الأول)).

وتوجد كلمة أخرى مشتقة من اللفظة الفرنسية آساز ((أي تنسّك)) وهي آسيتيزم ((حرفيا تعني: مذهب التنسك، لكن دلالتها المألوفة هي: الزهد والتقشف))؛ وربّما تكون أكثر تعرضا للالتباسات، لأنّها حُرفت بوضوح عن معناها الأول، إلى حدّ أنها أمست، في الكلام الجاري، مرادفة للزهد الشديد أو للتقشف الخشن. والحال أنّ من البديهي كون أغلب المتبعين لنهج الميستيسيزم يتعاطون تلك الخشونة، المفرطة أحيانا، رغم أنها لا تقتصر عليهم وحدهم، لأنّها طابع عام للـ"حياة الدينية" كما هو متصوّر في الغرب، بمقتضى الفكرة الشائعة التي تضفي على الألم، ولاسيما التألم الإرادي، قيمة ذاتية من حيث هو؛ ومن الأكيد أيضا، بصفة عامة، أنّ هذه الفكرة، التي لا تمت بصلة مع المعنى الأصلي للتنسك، ولا ارتباط لها به بتاتا، موجودة بحدّة عند متبعي الميستيسيزم، لكنها ونكرره مرة أخرى، بعيدة عن أن تقتصر عليهم وحدهم[1]. من ناحية أخرى، لا شك أنّ هذا هو الذي يسمح بفهم لماذا يأخذ الزهد مثل هذا المفهوم في العادة، حيث أنّ كل تنسّك، أو كل نهج للحياة يهدف إلى غاية روحية، غالبا ما يكتسي في أعين "العوامّ" مظهر زهد وتقشف حتى وإن لم يستلزم بتاتا ربطه بفكرة التألم؛ وإنّما ينظرون إليه كذلك لمجرد أنه يزيح، أو لا يبالي، بالأشياء التي يعتبرونها هم أنفسهم أهمّ الأشياء، إن لم تكن أساسية تماما للحياة البشرية، والجري وراءها يملأ كل وجودهم.

ويبدو أنّ الكلام على الزهد كما يقع عادة، يستلزم أمرا آخر، وهو أن ما لا ينبغي في الحالة السوية أن لا يكون سوى مجرد وسيلة ذات طابع تحضيري، يُعتبر في كثير من الأحيان كغاية حقيقية؛ ولا نظنّ أنفسنا مبالغين إذا قلنا، بأنّ الزهد، بالنسبة للكثير من العقول المتديّنة لا يتوجّه أصلا إلى التحقق الفعلي بمقامات روحية، ولا باعث له سوى الأمل في "النجاة" ((أي دخول الجنة)) التي لا يتم الفوز بها إلا في "الحياة الأخرى". ولا نريد أن نلحّ على هذا أكثر من اللازم، لكن يبدو فعلا، في مثل هذه الحالة، أنّ التحريف لم يُمس واقعا على معنى الكلمة فحسب، وإنّما على الحقيقة نفسها التي تدل عليها. ونقول بوجود تحريف هنا، لا لأنّ الرغبة في "النجاة" تتضمن أمراً غير مشروع بكيفية تزيد أو تنقص، فهذا بالتأكيد

---

[1] ينظر نفس المرجع السابق، ص177-178.

غير صحيح، وإنّما لأنّ التنسك الحقيقي ينبغي أن يتوجه إلى نتائج أكثر دقة وأقرب إلى الغاية القصوى؛ ومثل هذه النتائج، مهما كانت الدرجة التي تذهب إليها، هي في الإطار الظاهري والديني نفسه، الهدف الحقيقي للـنّاسك"؛ لكن كم هم،في أيامنا هذه على أيّ حال، الذين يظنون بأنّ بإمكانهم هم أيضا الانضواء في منهاج سلوكي فعّال، أي مختلف تماما عن الموقف المنفعل الذي يلتزم به المتمون للميستيسيزم؟

وعلى أيّ حال، فمعنى كلمة "تنسك" نفسه، إن لم يكن معنى مشتقاتها، واسع بما يكفي ليُطبق في جميع الأطر وعلى جميع المستويات؛ وحيث أنّ موضوعه الأساسي هو جملة منهجية لجهود متّجهة نحو ترق روحي، فيمكن أن لا يقتصر الكلام حوله عن التنسك الديني الظاهري فحسب، وإنّما أيضا عن التنسك التربوي الروحي والباطني العرفاني. وعندئذ ينبغي ملاحظة أنّ هذا الهدف الأخير لا يخضع لأي قيود تحدد بالضرورة هدف التنسك الديني الظاهري بحكم التعريف نفسه إن صحّ القول، ولأنّ وجهة النظر الدينية الظاهرية لا ترجع إلا للوضع الإنساني الفردي قصرا[1]، بينما وجهة النظر الباطنية تشمل تحقيق المقامات "فوق الفردية"، ومن ضمنها المقام الأعلى الذي لا يحصره قيد[2]. وزيادة على هذا، فالأغلاط أو الانحرافات المتعلقة بالتنسك التي يمكن أن تحدث في الميدان الديني الظاهري لا يمكن طبعا أن تقع في المجال العرفاني الباطني، لأنّها لا ترتبط في النهاية إلا بالقيود نفسها الملازمة لوجهة النظر الظاهرية كما هي عليه؛ وما قلناه قبل قليل عن الزهد بالخصوص، لا يُفسر طبعا إلا بفعل الأفق الروحي الذي يزيد ضيقه أو ينقص عند عموم الجامدين على الظاهر الذين لا يعترفون بوجود سواه، وبالتالي عند "رجال الدين" الظاهريين بالمعنى المعهود لهذه الكلمة.

---

(1) المقصود هنا طبعا هو الفردية باعتبار جمعيتها الكاملة، مع كل التوسعات التي تقبلها، وبدونها لا يمكن أن تكون لفكرة "النجاة" الدينية نفسها أي معنى حقيقي.

(2) نعتقد أنه لا يفيد إلا قليلا التذكير بأنّ هنا بالتحديد يوجد الفرق الجوهري بين مفهوم "النجاة" ومفهوم "الانعتاق"؛ فالهدفان ليسا من نفس الطراز، وليس هذا فحسب، بل هما لا يرجعان حتى إلى طرازين يمكن مقارنتهما مع اختلافهما، وهذا لأنّه لا يمكن وجود أي قياس للمقارنة بين وضع مقيد مهما كان، والوضع الذي لا يحصره قيد.

وكلمة "تنسك" في اللغات الغربية بالمعنى الذي نقصده هنا، تتناسب بأصح ما يمكن مع الكلمة السنسكريتية "تاباس"؛ وصحيح أن هذه الأخيرة تتضمن معنى لا تعبّر عنه مباشرة الكلمة الأخرى، لكن هذا المعنى لا يقل عن كونه يدخل بالضبط في المفهوم الذي يمكن أن نتصور به "التنسك". والمعنى الأول لـ "تاباس" يدل بالفعل على "الحرارة"؛ وفي الحالة المقصودة هنا، هذه الحرارة هي بالطبع حرارة نار داخلية[1]، ينبغي أن تحرق ما يسمّيه القباليون "القشور"، أي في الجملة إزالة كل ما يعوق في الكائن تحققه الروحي ((وفي هذا السياق نشير إلى أنّ كلمة "نُسكي" في القرآن وردت بين كلمة "صلاتي" من "التصلية" وكلمة "محياي"، والحياة تستلزم حتما الحرارة، وذلك في الآية المذكورة آنفا :"إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين"))؛ فهنا إذن أمر يميّز بصفة أعم كل طريقة تحضيرية لهذا التحقق، وهي في هذه الوجهة من النظر طريقة يمكن اعتبارها كـ "تصفية" تمهيدية لنيل أي مقام روحي فعلي[2].

وإذا كانت "تاباس" تأخذ في كثير من الأحيان معنى الجهد المتعب أو المؤلم، فهذا لا يعني إضفاء قيمة أو أهمية خاصة للألم من حيث هو، أو أنّه يُعتبر هنا أكثر من أمر "عارض"؛ غير أنّ التجرد من العوارض، بحكم طبيعة الأشياء نفسها، هو حتما متعب للفرد، الذي يندرج نفس وجوده في وضع عارض أيضا. ولا وجود هنا أصلا لما يُشبه "التكفير" (عن خطايا) أو "توبة وندم"، وهي مفاهيم تلعب بالعكس دورا كبيرا في ميدان الزهد بالمعنى الشائع عند العامة؛ ولا شك أنّ لوجودها أسبابا ترجع إلى أحد وجوه الموقف الديني الظاهري، لكن من الواضح أن لا محل لها في المجال الباطني العرفاني، ولا في التراثيات التي لا تكتسي شكلاً دينياً[3].

(1) العلاقة بديهية بين هذه النار الداخلية وبين "كبريت" الهرمسيين، الذي يُعتبر أيضا كمبدأ ذي طبيعة نارية؛ وبالتالي فتكفي الإشارة العابرة إليها (ينظر كتابنا "الثلاثية الكبرى"، الباب الثاني عشر).

(2) يمكن مقارنة هذه "التصفية" بما ذكرناه حول موضوع الطبيعة الحقيقية للاختبارات في التربية الروحية الباطنية (ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، الباب 24).

(3) في ترجمات المستشرقين، كثيرا ما نصادف كلمتي "توبة" (أو "عقاب") و "تائب" اللتين لا تنطبقان بتاتا على ما هو مقصود في الحقيقة، بينما بالعكس كلمتي "تنسك" و "ناسك" تتلاءمان معه تماما في أغلب الأحيان.

وفي الصميم يمكن أن نقول بأنّ كل تنسك حقيقي هو في جوهره "قربان" أو "تضحية" ((النسيكة في العربية هي الأضحية))؛ وفي مواقع أخرى كانت لنا فرصة بيان أنّ الأضحية، في جميع التراثيات، وفي أي شكل تظهر فيه، تشكل بحصر المعنى العمل الشعائري الأمثل، الذي تتلخص فيه إذا صح القول جميع الشعائر الأخرى. والذي تتم التضحية به تدريجيا[1] هو كل العوارض والأغيار التي ينبغي للكائن أن يتخلص منها بصفتها قيودا وعوائق تمنعه من الترقي إلى مقام أعلى[2]؛ لكنّه إذا كان يستطيع أن يضحّي بها وينبغي عليه ذلك، فلأنّها تتعلق به هو تخصيصا، وتشكل بكيفية ما جزءا من ذاته من حيثية ما[3]. وحيث أنّ الفردية نفسها ليست سوى أمرعارض، فأتم وأعمق دلالة للتنسك، ليست في النهاية سوى التضحية بالـ "أنا" لتحقيق الوعي بالـ "هو".

(1) نقول: "تدريجيا" من حيث أن المقصود هو كيفية منهجية؛ ومن اليسير فهم أن التجرد التام لا يمكن أن يحصل فوراً بلا تدرج، إلا في الحالات الاستثنائية.

(2) بالنسبة لهذا الكائن، يمكن القول أنّ هذه العوارض قد زالت حينئذ كما هي عليه، أي بصفتها أموراً ظاهرة، لأنّها لم تعد حقا موجودة بالنسبة إليه، رغم كونها باقية بلا تغير بالنسبة للآخرين؛ إلا أنّ هذا الزوال الظاهري، هو في الحقيقة "تجوهر" لأنّ من البديهي في وجهة النظر المبدئية، أن لا شيء موجود يمكن أبدا أن يزول.

(3) في هذا السياق يمكن أيضا تذكّر رمزية "الباب الضيق" الوارد ذكره في الإنجيل ولا يتمكن من دخوله "الأغنياء"، وهو الذي لا يستطيع ولوجه إلا من تجرد من العوارض: "من أراد نجاة نفسه (أي الـ "أنا") يخسرها"؛ لأنه في هذه الأوضاع لا يستطيع فعليا التوحد مع مبدأ ذاته الدائم الثابت الباقي ((إلى ذلك "الباب الضيق" الإشارة في الآية 40 من سورة الأعراف: "ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط")).

الباب التاسع عشر

شيخ التربية والقائم مقامه

إذا كان في كثير من الأحيان يحصل الكلام عن شيخ التربية الروحية (("كورو" بالسنسكريتية)) (وهذا لا يعني طبعا بأنّ الذين يتكلمون عنه يفهمون دائما بالضبط حقيقته)، ففي المقابل، يوجد مفهوم آخر يُضرب عنه صفحا في أغلب الأحيان، ويطلق عليه التراث الهندوسي اسم "أوباكورو". وهذه الكلمة تعني كل كائن، مهما كان، يكون اللقاء معه، فرصة أو نقطة انطلاق لنوع من الترقي الروحي؛ وبصفة عامة، ليس من الضروري بتاتا أن يكون هذا الكائن نفسه واعيا بالدّور الذي يقوم به؛ وفوق ذلك، عندما نتكلم هنا عن كائن، بالإمكان أيضا على السواء الكلام عن شيء آخر، أو حتى عن مناسبة ما، تُحدث نفس الأثر؛ وهذا في الجملة يرجع إلى ما قلناه في كثير من الأحيان، وهو أنّ أي شيء يمكن، حسب الحالات، أن يقوم في هذا الصدد بدور "السبب الموجب"؛ ومن البديهي أنّ هذا الأخير ليس بسبب بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنّما السبب الحقيقي في الواقع يوجد في طبيعة المتأثر بهذا الفعل، كما يدل عليه كون المؤثر عليه يمكن أن لا يحدث أي تأثير على شخص آخر. وهؤلاء "الأوباكورو"، بهذا المفهوم يمكن طبعا أن يتعددوا خلال نفس الترقي الروحي، لأن لكل واحد، منهم دورا عابرا ولا يكون فعّالا إلا في وقت معين؛ وتدخله خارج هذا الوقت ليس له أهمية أكثر من أهمية أغلب الأشياء التي نبصرها في كل وقت بدون أن نعيرها اهتماما خاصا يزيد أو ينقص.

وتسمية "أوباكورو" تدل على أن ليس له سوى دور إضافي متمّم وثانوي تابع، وفي الصميم يمكن اعتباره كمساعد للـ "كورو" الحقيقي أي للشيخ المربي؛ وبالفعل، فإنّ هذا الأخير ينبغي أن يعرف كيف يوظف كل الفرص المواتية لترقية مريديه، وفق الاستعدادات والقابليات الخاصة بكل واحد منهم؛ بل إنّه، إذا كان حقا شيخ ترقية بالمعنى التام لهذه الكلمة، يستطيع أحيانا أن يحدث هو نفسه ذلك الترقي في الوقت المناسب المحدد. ويمكن إذن القول، بكيفية ما، أنّ دوافع الترقي المذكورة ما هي إلا "امتدادات" للشيخ المربي، كالأدوات أو

الوسائل المتنوعة التي يستعملها كائن ليؤثر أو ليضاعف تأثيره، فهي كذلك امتدادات من ذاته هو؛ وبالتالي فمن البديهي أنّ هذا لا يقلّص شيئا من الدور الخاص بشيخ التربية، بل بالعكس يجد فيه إمكانيات لتصرف أتم وبكيفية أنسب لطبيعة كل مريد، حيث أنّ التنوع اللامحدد للمناسبات العارضة تسمح دائما بأن يوجد فيها نوع من الانسجام مع الطبائع الفردية.

وهذا الذي ذكرناه ينطبق على الحالة التي يمكن اعتبارها حالة سويّة، أو التي ينبغي على أيّ حال أن تكون عليها سيرورة التربية الروحية، أي التي تستلزم الحضور الفعلي لشيخ التربية البشري. وقبل أن ننتقل إلى اعتبارات من نمط آخر، تنطبق كذلك على حالات ندرتها تزيد أو تنقص ويمكن أن تقع بالفعل خارج الإطار الذي ذكرناه، يجدر أيضا القيام بملاحظة أخرى: فعندما لا يكون الشيخ الذي يبلّغ الطريق حائزاً على الكفاءات اللازمة للقيام بوظيفة التربية والترقية ((وهو المسمى بشيخ التبرك في التصوف الإسلامي))، وبالتالي فدوره يقتصر على "تبليغ" الفعالية المرتبطة بالشعيرة التي يقوم بها ((أو بالأوراد والأذكار التي يلقّنها))، فيمكن اعتباره أيضا كـ"أوباكورو" بحصر المعنى، وله بهذه الصفة أهمية خاصة وفريدة من نوعها إذا صحّ القول، حيث أنّ توسّطه هو الذي يحدّد حقا "الولادة الثانية"، وهذا حتى لو بقيت التربية في حالة كمون ((أي لم يحصل للمنخرط في الطريق أي ترق روحي فعلي، وهذا هو الحاصل في طرق التبرك عموما))؛ وهذه الحالة هي أيضا الوحيدة التي لا بدّ للـ "أوباكورو" أن يكون فيها واعيا بدوره، ولو في بعض درجاته على الأقل، وأضفنا هذا الشرط لأنّ في حالة تنظيمات التربية الروحية التي حصل فيها تقهقر أو ضعف يزيد أو ينقص، قد يتفق وجود شيخ يجهل الطبيعة الحقيقية لما يبلّغه، بل ليس عنده أيّ فكرة عن الفعالية الملازمة للشعائر؛ وهذا كما شرحناه في مناسبات أخرى، لا يمنع بتاتا من صحّة مشروعيتها حالما تمت بكيفية نظامية وفق الشروط المطلوبة. لكن، بحكم غياب الشيخ المربي، من البديهي حينئذ أنّ الاحتمال الأرجح هو أنّ تلقي الطريق لن يصبح أبدا سوى انتسابا لا يثمر ترقيا فعليا، إلا في حالات استثنائية نادرة، ربما نتكلم عنها في مناسبة أخرى؛ ونكتفي الآن بقول أنّه حتى لو كان نظريا لا وجود هنا لاستحالة مطلقة، فإنّ تلك الحالات

الاستثنائية هي في ندرتها مثل تلك التي يحصل فيها انخراط روحي تربوي خارج الكيفيات المعهودة، وبالتالي فالنظر فيها قليل الفائدة إذا أردنا الالتزام بما هو قابل للتطبيق الأوسع.

وبعد هذا، نعود إلى شأن الـ "أوباكورو" بصفة عامة، حيث بقي علينا أيضا توضيح دلالة أعمق من التي نبّهنا عليها حتى الآن؛ وهي أنّ الشيخ المربي البشري نفسه ما هو في الصميم سوى التمثيل الخارجي أو كـ "المجسّد" للـ"مربي الدّاخلي" الحقيقي ((وفي الخبر النبوي: "واعظ الله في قلب كل مؤمن"))؛ وضرورته تكون للمريد، ما دام لم يبلغ إلى درجة معيّنة من الترقي الروحي تتيح له الاتصال الواعي المباشر بـ "المربي الداخلي". وسواء كان المربي البشري موجودا أو مفقودا، فإن المربي الداخلي حاضردائما في جميع الحالات، لأنه متوحد مع الـ "هو"؛ والحاصل هو أن لا بدّ من الالتزام بهذه الوجهة من النظر إذا أردنا الفهم الكامل لحقائق التربية الروحية. وفي هذه الوجهة لا بقاء لحالات استثنائية كالتي أشرنا إليها قبل قليل، وإنما البقاء لكيفيات متنوعة يحصل بها تأثير هذا المربي الداخلي، ومظاهره هي المسماة بالـ "أوبلكورو"، مثلها مثل الشيخ البشري لكن بدرجة أقل أو بمقدار أصغر إن أمكن مثل هذا التعبير؛ فبهذه الصفة، يمكن القول أنّها كالمجالي التي يظهر فيها ليتصل، بقدر ما يمكن، مع الكائن الذي لم يتمكن بعد من إقامة علاقة مباشرة معه، فلا يمكن حصول الاتصال إلا بواسطة هذه "الحوامل" ((أو "الدعائم")) الخارجية. وهذا، مثلا، يسمح بفهم ما قيل عن الشيخ العجوز والمريض، والجثة،والراهب الذين لقيهم على التتالي من سيكون بوذا في مستقبل حياته: إنها صور تشكلت فيها " الدّيفا "((أي الملائكة العلوية)) التي تريد توجيهه نحو الفتح النوراني؛ فهذه "الديفا" نفسها لم تكن هنا سوى مظاهر للمربي الداخلي. وهنا لا ينبغي بالضرورة الظن بأنّ الأمر لا يعدو أن يكون مجرد "رُؤى" (أو "أشباح")، حتى وإن كان وقوعها ممكنا بالتأكيد في بعض الحالات. والحقيقة الفردية للكائن الذي يقوم بدور الـ "أوباكورو" لا تتأثر ولا تتلاشى في هذه الحالة؛ وإذا غابت أمام الحقيقة العلوية التي هي كالـ"حامل" الاتفاقي والمؤقت لها، فما هذا إلا بالنسبة لمن توجّهت إليه "الرسالة" تخصيصا، ليصبح هو بدوره حاملا لها بوعي أو بلا وعي كما هو الحال في أغلب الأحيان. ولتجنب كل خطأ في الفهم، نضيف بأنّه ينبغي التحرز من اعتبار تجليات المربي الداخلي تمثيلا فقط لأمر "شخصي ذاتي"فقط ((أي ليس له وجود موضوعي في الواقع))، فليس هذا قصدنا قطعا؛ و "الشخصية الفردية" ((أي

المقابلة للموضوعية الواقعية)) هي في نظرنا أوهى الأوهام. ومرتبة الحقيقة العليا التي نتكلم عنها أسمى بكثير من الميدان "النفساني"، ولا يبقى فيها أي معنى لكل ما هو "شخصي فردي". وقد يرى البعض أن لا حاجة إلى هذا الإلحاح، لأنّ ذلك في منتهى البداهة، لكن لنا خبرة تامة بذهنية غالبية المعاصرين لنا، ونعلم أنّ مثل هذه التوضيحات بعيدة عن أن تكون غير ضرورية؛ فلقد رأينا أناسا، عندما تُطرح مسألة "شيخ التربية الروحية" يذهبون إلى ترجمة هذه الكلمة بـ " المرشد"؟((في التصوف الإسلامي يوجد التمييز بين ثلاثة أنواع من الطرق وهي: طريقة التبرك، وطريقة الإرشاد، وطريقة التربية والترقية، وذلك حسب مستوى شيخ الطريقة؛ فشيخ التبرك هو الذي يبلغ أوراد الذكر لمن يطلبها بإذن مسند صحيح، ويقف دوره عند هذا التبليغ، وينال الآخذ عنه بركة النسبة لسلسلة الشيوخ الصالحين المتصلة برسول اللهﷺ، كما ينال ثواب وأنوار الأذكار التي يلتزم بها. وأما شيخ الإرشاد فزيادة على تبليغ الأوراد كشيخ التبرك، يسعى لإرشاد تلاميذه إلى مكارم الأخلاق ودوام الذكر وصفاء الباطن وينفث في قلوب أهل الاستعداد منهم عوارف معارف وأنوار مقامات. فشيخ التبرك يدل على مقام الإسلام وغايته علم اليقين والإشراف على النفس المطمئنة. وشيخ الإرشاد يرشد إلى مقام الإيمان وغايته عين اليقين والإشراف على مقامات القلب الراضي المرضي المستنير بدوام الذكر.وأما شيخ التربية والترقية فيرفع إلى مقام الإحسان مشاهدة في مقام" أن تعبد الله كأنك تراه"، وللصادقين من مريديه حق اليقين وحقيقتة المعرفة عبر معارج الولاية الكبرى إلى التمكين في مقام القربة. يصف ابن عطاء الله السكندري (ت: 709هـ) الشيخ المربي فيقول: "ليس شيخك من استمعت منه إنما شيخك من أخذت عنه، وليس شيخك من دعاك إلى الباب إنما شيخك من رفع بينك وبين ربك الحجاب، وليس شيخك من واجهك مقاله إنما شيخك من نهض بك حاله، شيخك هو الذي أخرجك من سجن الهوى ودخل بك على المولى، شيخك هو الذي ما زال يجلو مرآة قلبك حتى تجلت فيه أنوار ربك، نهض بك إلى الله فنهضت إليه، وسار بك حتى وصلت إليه، ولا يزال محاذيا لك حتى ألقاك بين يديه فزج بك في نور الحضرة وقال: ها أنت وربك، هنالك محل الولاية لله، ومواطن الهداية من الله، وبساط التلقي عن الله)).

الباب العشرون

شيوخ التربية الروحية الحقيقيون والمزّيفون

كثيرا ما أكدنا على التمييز الذي يجدر القيام به بين الانخراط في التربية الروحية بحصر المعنى، أي مجرد الارتباط بتنظيم تربوي روحي، الذي يستلزم جوهريا تبليغ فعالية روحية، وبين الوسائل التي يمكن بعد ذلك أن توظف للمساهمة في تطوير ذلك الانتساب الشكلي الأول إلى تربية وترقية فعلية؛ وفعالية هذه الوسائل تكون بالطبع تابعة، في جميع الحالات، للشرط اللازم الحتمي الذي هو ذلك الأول السابق. وهذه الوسائل تشكّل المساندة الخارجية للمجاهدة الباطنية التي تثمر الترقي الروحي للكائن، ويمكن أن يُطلق عليها، في جملتها، تسمية التوجيه التربوي الروحي، بالمعنى الأوسع؛ وهذا التوجيه لا يقتصر على تبليغ بعض التعاليم من النمط العقدي والديني فحسب، وإنما يشتمل أيضا على كل ما يتصل بصفة أو بأخرى بما يساعد المريد على الجهد الذي يقوم به لنيل أيّ درجة من درجات التحقق الروحي (وتلك الوسائل لا يمكن أبدا بأيّ كيفية كانت أن تقوم مقام هذا الجهد الباطني).

والأمر الأصعب، خاصة في عصرنا، ليس هو الحصول على انخراط في تنظيم روحي، بل يتمّ هذا أحيانا بسهولة مفرطة[1]؛ وإنّما هو العثور على شيخ تربية كفء، أي بإمكانه حقا القيام بوظيفة القدوة في السلوك الروحي، فيوظف كل الوسائل المناسبة لاستعدادات المريد الخاصة والمميزة له، وهي التي بدونها يستحيل طبعا، حتى عند أكمل شيخ، الحصول على أيّ نتيجة فعلية؛ وبدون حضور لمثل هذا الشيخ الكفء، فإنّ الانخراط في الطريق يبقى دائما مجرد انتساب شكلي، إلا في حالات استثنائية نادرة، رغم صحّة مشروعيته بالتأكيد، كما شرحناه سابقا، حيث وقع حقا تبليغ للفعالية الروحية بواسطة

---

[1] نريد الإشارة إلى أنّ بعض هذه التنظيمات قد أمست 'مفتوحة' بإفراط، مما يشكل دائما سببا لانحطاطها.

شعيرة مناسبة[1]. ومما يزيد في خطورة المشكل، هو أنّ دعوى المشيخة، بدون أيَ كفاءة للقيام بهذا الدور، لم يكن أكثر منه مثل ما هو عليه الحال في أيامنا هذه؛ والذي يزيد الخطر تفاقما، هو أنّ لهؤلاء المدّعين، في الواقع عموما، ملكات نفسانية قوية جدا غير مألوفة شذوذها يزيد أو ينقص، وهذا طبعا لا يدلّ على شيء يتعلق بالترقي الروحي لصاحبها، بل الأحرى عادة أن يكون علامة سالبة في هذا الصدد، إلا أنها على أيّ حال قد ينجم عنها الوهم (أي توهم كفاءة صاحبها)، وتتسبب في فرض صاحبها نفسه على كل الذين لا يحترسون من هذه الأمور بما فيه الكفاية، وبالتالي لا يعرفون كيف يقومون بالتمييزات الأساسية. فلا بدّ من الحذر الشديد من هؤلاء المتمشيخين المزّيفين، الذين لا يمكن لهم سوى الزج بمن يستهوونهم في الضلال؛ بل إنّ هؤلاء المنساقين لهم سيعتبرون أنفسهم سعداء إن لم يقع لهم ما هو أسوأ من تضييع وقتهم. وسواء كان أدعياء المشيخة مجرد مشعوذين، وما أكثرهم في وقتنا الرّاهن، أو يتوهمون في أنفسهم الكفاءة قبل أن يوهموا غيرهم، فهذا طبعا لا يغيّر شيئا في التبعات؛ وصدق الواهمين منهم قد يزيد أو ينقص (لأنّ بالإمكان وجود درجات متفاوتة في هذه الحالات)، لكن رُبما يكون هذا أشدّ خطورة، بحكم نفس جهلهم بما هم عليه من عدم الكفاءة. ولا حاجة للإلحاح على أنّ المتسبّب بمقدارٍ عريض في إمكانية حدوث أسوأ الأخطاء في هذا الصدد هو عدم التمييز بين المجالين النفساني والروحاني، وهو الخلط المتفشي مع الأسف عند المعاصرين لنا، ونددنا به في كثير من المناسبات؛ وإذا أضفنا إليه الانجذاب نحو "القدرات العجيبة" والانبهار بـ "الخوارق" التي تزداد غرابتها أو تنقص، والمصاحبة في أغلب الأحوال لذلك الخلط، نعرف من هنا التفسير التام للنجاح الذي يلقاه بعض المتمشيخين المزيفين.

والكثير من هؤلاء، إن لم يكن كلهم، يتميزون بطابع يجعل التعرف عليهم يسيرا؛ وحتى إن لم يكن في الجملة سوى استتباعا مباشرا وضروريا لكل ما عرضناه باستمرار حول

---

[1] هنا ينبغي التذكير بأنّ المبلغ الذي يقوم بدور "الناقل" للفعالية المرتبطة بالشعيرة، ليس من الحتمي أن يكون مؤهلا للقيام بدور الشيخ المربي؛ وقد تجتمع الوظيفتان كما هو الحال في الوضع الراهن عندما لا تكون التنظيمات التراثية قد حصل لها أيّ ضعف، وهذا مستبعد جدا في واقع الأوضاع الراهنة.

موضوع التربية الروحية الباطنية، فإننا نعتقد أن زيادة توضيحه بكيفية أكثر تفصيلا لا تخلو من فائدة، إذ طُرحت علينا أخيرا أسئلة تتعلق بالعديد من الشخصيات الذين تحوم حولهم اتهامات أو شكوك تزيد أو تنقص. فأيّ شخص يتظاهر بالمشيخة في التربية الباطنية بدون أن يرتبط بشكل ترثاي نظامي سوي معين، أو بدون أن يطبّق قواعده، لا يمكن حقا أن يكون مؤهلا لما يدّعيه؛ وتختلف الحالات، فيمكن أن يكون دجّالاً مبتذلا، أو "خاضعا لسلطان الوهم" جاهلا بالشروط الحقيقية للتربية الروحية؛ وفي هذه الحالة الأخيرة أكثر من الحالة الأخرى، يُخشى أن يكون صاحبها في أغلب الأحيان، ليس في النهاية بأكثر من أداة يسخّرها طرف لا يخطر ببال المسخر نفسه. ونفس القول يمكن تطبيقه على أي شخص يزعم توفير تعليم ذي طبيعة تربوية باطنية لأيّ شخص آخر، بل حتى لجهلة العوام، مع إهمال ضرورة ما يمثل الشرط لفعالية ذلك التعليم، وهو الارتباط بتنظيم روحي نظامي سوي (وهذا الطابع يكاد يتطابق إلى حدّ ما مع الطابع المزيف الآخر السابق ذكره)؛ ومثلهم أيضا أيّ شخص يتصرف بكيفيات لا تتطابق مع مناهج أي تربية معترف بها تراثيا ((أيّ كل كيفية لا تقبلها الشريعة)). ولو حصلت معرفة تطبيق هذه التنبيهات القليلة والانضباط دوما معها، لافتضح مباشرة رواد "التربويات الزائفة" مهما كان الشكل الذي يتلبسون به[1]. وما بقي سوى الخطر الذي يمكن أن يأتي من ممثلي تربويات منحرفة، مع كونها حقيقية في أصلها، لكنها انقطعت عن منهاج الشرعية التراثية ((أي انحرفت عن الشريعة))؛ غير أنّ هذه الحالة بالتأكيد، أقل انتشاراً بكثير من الأخرى، في العالم الغربي على أيّ حال، وبالتالي فالاهتمام بها في الأوضاع الراهنة ليس مستعجلا كما هو الشأن بالنسبة لغيرها. ومع هذا، فعلى كل حال، يمكن القول بأنّ "المعلّمين" القائمين عليها، يشتركون عموما مع أولئك الآخرين، في إبراز "قدراتهم" النفسانية كلما سنحت الفرصة وبدون أي موجب مقبول (لأنه لا يمكننا اعتبار جلب الأتباع أو السعي لاستبقائهم بهذه الوسيلة سببا مقبولا، وذلك هو الهدف الذي

---

[1] في هذا التعداد للتربيات الزائفة لا ينبغي طبعا نسيان ما شرحناه في مناسبات أخرى، حول كل التنظيمات التي تدّعي الاعتماد على أشكال تراثية لم يبق لها حاليا أيّ وجود فعلي؛ لكن التعرف بوضوح عن زيف طبيعتها لأول وهلة وبدون فحص دقيق، يسير على كل حال، ومثله لا يحصل دائما في الحالات الأخرى.

يقصدونه في العادة)، مع التركيز على نمو مفرط،فوضوتيه تزيد أو تنقص، لقدرات من هذا النمط، وهو الذي يحصل دائما على حساب كل ترق روحي حقيقي.

ومن جانب آخر، يمكن التعرف بكل طمأنينة على شيوخ التربية الحقيقيين، بالتناقض بينهم وبين أولئك المزيفين، حسب العلامات التي كنا بصدد بيانها وهي على أيّ حال تساعد جيدا على ذلك(علما بأنّ هذه الشروط، رغم كونها ضرورية، يمكن أيضا أن لا تكون كافية). لكن يجدر هنا القيام بملاحظة أخرى تزيح بعض المفاهيم الخاطئة فخلافا لما يتخيله الكثيرون، ليس من الضروري دائما أن يكون المؤهل للقيام بهذا الدور في حدود معينة، قد بلغ هو نفسه مقام التحقق الروحي التام؛ وبالفعل، فالتوجيه السليم القويم للمريد في المراحل الأولى من الطريق لا يستلزم كل ذلك. ومن المعلوم أنّ هذا السالك عندما يصل إلى درجة ينتهي عندها دور شيخه، فإنّ هذا الأخير، في هذه الحالة، إن كان حقا جديرا باسم الشيخ، لا يتردد أبدا في إعلامه بأنّ أمره معه قد انتهى، فيوجهه حينئذ لإكمال سيره في أحسن الظروف، إمّا لأستاذه هو إن كان هذا متاحا، وإما إلى أيّ أستاذ آخر يعرف أنّه أتمّ منه كفاءة؛ وإذا كان الأمر على هذا المنوال، لا يُستغرب، بل لا يبدو حتى غير عادي، كون المريد يتفوّق في النهاية على المستوى الروحي لشيخه الأوّل. وإذا كان هذا الأخير كما ينبغي أن يكون عليه حقا، فإنّه لا يمكنه سوى تهنئة نفسه لمساهمته بقسط، مهما كان متواضعا، في بلوغ المريد إلى هذه النتيجة، فالحسد والغيرة والتنافسات الفردية لا يمكن أن يكون لها أي محل في مجال التربية الروحية الحقيقي، بينما، في المقابل، تأخذ دائما تقريبا توسّعا كبيرا في كيفية تصرف المتمشيخين المزيفين؛ وهؤلاء وحدهم هم الذين لا بد أن يندّد بهم وأن يحاربهم، كل مرة تستوجبها الأحوال، ليس الشيوخ الحقيقيون فحسب، بل أيضاً كل من لهم أيّ درجة من درجات الوعي بما هي عليه حقا التربية الروحية الأصيلة.

الباب الواحد والعشرون

الحكمة الفطرية والحكمة المكتسبة

من تعاليم كونفوشيوس ((الحكيم الصيني في القرن السادس قبل المسيح)) وجود صنفين من الحكماء، الأوائل مخصصون بالحكمة الفطرية، بينما الآخرون، وهو منهم، اكتسبوها بجهودهم؛ وهنا ينبغي تذكّر أنّ "الحكيم" ("شانك" باللغة الصينية)، حسب مفهومه، أي الذي يمثل أعلى درجة في سلم كونفوشيوس، يمثل أيضا في نفس الوقت، الدرجة الأولى الابتدائية في السلم الطاوي، كما شرحناه سابقا في موقع آخر[1] ((الطاوية هو المذهب أو الطريق الروحي العرفاني المشكل للجانب الباطني لملّة الصين الأصلية الأولى))، وبالتالي فموقعه عند النقطة البرزخية التي يلتقي فيها الميدانان الظاهري والباطني. وفي هذه الأوضاع يمكن أن نتساءل إذا كان كونفوشيوس، بكلامه عن الحكيم بالفطرة، قد أراد فقط تعيين الإنسان الحائز بطبعه على كل المؤهلات اللازمة للانخراط فعليا وبلا تحضير آخر، في سُلم التربية الروحية الباطنية، وبالتالي لا يحتاج أصلا لبذل جهد في دراسات متعبة طولها يزيد أو ينقص ليتدرج عبر مدارج السلم الظاهري؛ والجواب أنّ هذا بالفعل محتمل جدا، بل يشكّل التفسير الأقرب للحقيقة. ومثل هذا المفهوم صحيح بمقدار ما يستلزم الاعتراف بوجود أشخاص مهيّئين، إذا صح القول، بمقتضى استعداداتهم الخاصة، إلى الانتقال مباشرة وراء ذلك الميدان الظاهري الذي أقرّ كونفوشيوس نفسه بأنّه بقي مقتصرا عليه طيلة حياته. ومع هذا، من جانب آخر، يمكن أيضا التساؤل عن ما إذا كانت الحكمة الفطرية، بتجاوزها للحدود الملازمة تخصيصا لوجهة نظر كونفوشيوس، قابلة لدلالة أوسع وأعمق، وتندرج ضمنها تلك النظرة كحالة خاصة.

ومن اليسير فهم أنّ مثل هذا التساؤل جدير بالطرح، لأنّ كل معرفة فعلية كما قلناه في كثير من المناسبات، تشكّل كسبا ثابتا على الدوام، يناله الشخص بصفة نهائية، وليس

---

[1] ينظر كتابنا "الثلاثية الكبرى"، الباب الثامن عشر.

بالإمكان سلبه عنه. وبالتالي، لو أنّ كائنا بلغ إحدى درجات التحقق في مرتبة وجودية وانتقل منها إلى مرتبة أخرى، فإنّه بالضرورة سيحمل معه ما كان قد اكتسبه، فيبدو حينئذ كأنّه "فطري" في هذه المرتبة الجديدة؛ والمقصود هنا طبعا لا يمكن أن يكون إلا تحققا بقي غير تام، وإلا فالانتقال إلى مرتبة أخرى يصبح خاليا من كل معنى مقبول؛ وفي حالة الكائن المنتقل إلى المرتبة البشرية وهي التي تهمنا هنا بصفة أخصّ، فإنّ ذلك التحقق لم يصل بعد إلى الانعتاق من أوضاع الوجود الفردي؛ غير أنّ تطوره ممكن بدءا من أبسط الدرجات الابتدائية وانتهاء بالنقطة الأقرب إلى ما يناسب كمال المرتبة الإنسانية[1]. بل يمكن ملاحظة أنّ جميع الذين ولدوا بشرا في عهد الوضع الأصلي الأول للبشرية كانوا متحققين بهذه الحالة الأخيرة، لحيازتهم كمال فرديتهم تلقائيا بمقتضى طبيعتهم الفطرية، وبدون القيام بأي جهد لنيلها؛ وهذا يستلزم أنهم كانوا على وشك نيل مثل هذه الدرجة قبل ولادتهم في المرتبة الإنسانية؛ فلقد كانوا إذن حكماء بالولادة حقا، بأكمل معنى يمكن إعطاؤه لهذه العبارة، وليس بالمفهوم المنحصر في وجهة نظر كونفوشيوس فحسب.

وقبل الانتقال إلى ما هو أبعد، يحسن التنبيه على أنّ المقصود هنا هو تحقق تمّ نيله في مراتب وجودية غير المرتبة البشرية، وبالتالي فلا علاقة له ولا يمكن أن يشترك في شيء مع أي تصور للـ"تناسخ" (أو التقمص). ومع هذا، فزيادة على أسباب من طراز ميتافيزيقي تعارض هذا التصور الخاطئ بكيفية مطلقة في جميع الحالات، فاستحالته بالنسبة للبشر الأوائل أشد وضوحا، وهذا كاف ولا جدوى من مزيد في الإلحاح عليه. وربّما أهم ما يجب ملاحظته بوضوح، لأنّ إمكانية الخطأ فيه أسهل، هو أنّنا عندما نتكلم عن المرتبة البشرية، لا ينبغي أن نتصوّركون المراتب التي سبقتها تستلزم في الحقيقة تتابعا يشبه حرفيا بكيفية تزيد أو تنقص تتابعا زمنيا مثلما هو حاصل داخل المرتبة البشرية نفسها؛ وإنّما هو فقط تتابع يعبّر عن التسلسل السّببي لمختلف المراتب؛ فهي، والحق يقال، لا يمكن أن توصف هكذا بالتتابع إلا بكيفية رمزية خالصة؛ ومن البديهي أنّ بدون اللجوء إلى مثل هذه الرمزية الموافقة لأوضاع عالمنا، يستحيل تماما التعبير عن الأمور بكيفية مفهومه بلغة بشرية. وبمراعاة هذا

[1] نقول "وانتهاء بالنقطة الأقرب"، لأنه لو تم الوصول إلى كمال مرتبة فردية، لما انتقل إلى مرتبة فردية أخرى.

المعنى، يمكن الكلام عن الكائن الذي أدرك إحدى درجات التحقق الروحي قبل ولادته في المرتبة الإنسانية؛ ويكفي معرفة أي معنى ينبغي إدراكه من هذه الكيفية في التعبير، مهما كان قصورها، لكي لا تعوق الفهم الصحيح؛ وهكذا يمكن لمثل هذا الكائن أن يكون حائزا منذ ولادته على الدرجة المناسبة لذلك التحقق في المرتبة البشرية، ويتفاوت سموها بدءا من درجة الحكيم الكونفوشيوسي ((أي الذي اكتملت فيه كل المظاهر الظاهرية للحكمة)) (وهو المسمى بالصينية "شانك جان) وانتهاءا بدرجة "الإنسان الحقيقي" (تشان جان) ((بل حتى إلى درجة النبوة كحال عيسى عليه السلام الذي صرّح بنبوته مباشرة عند ولادته، فقال: "إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً" الآية 30 من سورة مريم، وإلى مثل ذلك أشار رسول الله - صلى الله عليه وسلم- في قوله: "كنت نبيا وآدم بين الماء والطين")).

ورغم هذا، لا ينبغي اعتقاد أنّ هذه الحكمة الفطرية يمكن أن تبرز تلقائيا، في الأوضاع الراهنة للعالم الأرضي، كما كان عليه الحال في العهد الأول للبشرية،إذ لا بد طبعا من اعتبار ما يعترضها من عوائق الوسط. وبالتالي، لا بد لصاحبها من اللجوء للوسائل الموجودة في الواقع ليتغلب على تلك العوائق، أي أنه ليس معفى بتاتا من الارتباط بـ "سلسلة" للتربية الروحية كما يمكن أن يميل إليه الظن الخاطئ؛ وبدون هذا الارتباط، وما دام موجودا في المرتبة البشرية، فسوف يبقى فيها بكل بساطة على ما كان عليه عندما دخلها، كأنّه مستغرق في ما يشبه "النومة" الروحية التي لا تتيح له مزيدا من الترقي في طريق تحققها. ويمكن أيضا، عند اللزوم، تصوّر ظهوره خارجيا في مرتبة "شانك جان" بدون أن يحتاج إلى إنمائها تدريجيا، لأنها لم تتجاوز الحدّ الأعلى للميدان الظاهري، وأما كل ما فوقه، فلا مناص من الشرط الضروري الثابت على الدوام وهو الانخراط في سلسلة الطريق بحصر المعنى، وهوفي مثل هذه الحالة شرط كافي[1]. ويمكن حينئذ لهذا الإنسان أن يمر في الظاهر عبر نفس درجات السالك الذي انطلق بكل بساطة من مرتبة الإنسان العادي، لكن رغم هذا، فحقيقة حاله مختلفة؛ وبالفعل فانخراطه في السلوك، بدلا من أن يكون في البداية انتسابا شكليا كما

(1) الحالة الوحيدة التي لا وجود فيها لهذا الشرط، هي حالة التحقق بالرجوع، ((أي من حضرة الحق إلى معاملة الخلق))، لأنها تفترض التحقق قبلها بالعروج إلى غايته القصوى؛ وبالتالي فهذه الحالة مختلفة تماما عن الحالة التي ننظر فيها الآن.

هو حاصل في العادة، يكون بالنسبة إليه انخراطا فعليا ينطلق منه مباشرة إلى الترقي؛ وزيادة على هذا "سيتعرف" على درجاته وكأنّ لها وجودا سابقا في ذاته، فاستعاد كشفها من جديد بكيفية يمكن تشبيهها بـ"التذكر" الأفلاطوني، بل هي بلا ريب في الصميم إحدى دلالات هذا "التذكر" ((أي الوعي الحاضر بالمعارف الكامنة في الروح قبل اتصالها بالبدن في الدنيا)).

وهذه الحالة تماثل أيضا في ميدان المعرفة النظرية، حالة شخص قد حاز باطنيا الوعي ببعض الحقائق العرفانية، لكنه لا يستطيع التعبير عنها لأنه فاقد للألفاظ المناسبة لها، وبمجرد ما يسمعها يعرفها فوراً وينفذ تماما إلى معناها بدون أي جهد يبذله لاستيعابها؛ بل قد يتفق له إذا وجد نفسه بمحضر شعائر ورموز عرفانية، أن تظهر له كأنّه يعرفها منذ عهد قديم، بإدراك "فوق زمني" إذا أمكن القول؛ وهذا لأنّ من وراء الأشكال المعرفية، لديه في ذاته فعليا كل ما يشكّل الجوهر نفسه لتلك الأشكال. وبالفعل، فإنّ هذه المعرفة ليس لها في الحقيقة أي بداية زمنية، إذ هي ناتجة عن تحقق حاصل خارج مجرى المرتبة البشرية التي هي وحدها خاضعة حقا للزمن.

ومن التبعات الأخرى لهذه الحالة، أنّ هذا الشخص لا يحتاج في سلوك الطريق الباطني إلى مساعدة شيخ تربية بشري خارجي (أي "كورو)؛ إذ أنّ تصرف "الكورو" الداخلي حاصل في الواقع منذ البداية، مما يجعل طبعا أيّ "بديل" عنه مؤقت لا جدوى منه، لأنّ دور "الكورو" الخارجي ليس في النهاية سوى هذا ((أي وصله بـ"الكورو" الداخلي))؛ وهذه هي الحالة الاستثنائية التي كنا أشرنا إليها في ما مضى. غير أنّ من الضروري الذي ينبغي فهمه جيدا، هو أنّ الحالة بالتحديد نادرة جدا، وندرتها في زيادة مطردة بطبيعة الحال بمقدار هبوط البشرية في المسار المنحدر لدورتها؛ وبالفعل، يمكن النظر إلى هذه الحالة الاستثنائية كأثر أخير للوضع الأصلي الفطري الأول للبشرية، وللذين اتبّعوه في العهود التي سبقت الدورة الراهنة أو العهد المظلم (المسمى "كالي يوكا" في السنسكريتية)؛ وهو حتما أثر فيه بعض التعتيم، لأنّ الشخص الحائز بمقتضى فطرته منذ ولادته على مرتبة "الإنسان الحقيقي"، أو ما يناسب درجة أدنى منها في التحقق، لا يمكنه أن يطوّرها بكيفية تلقائيا تماما ومستقلة عن أي وضع عرضي. ودور العوارض يكون طبعا بالنسبة إليه مختزلا في أدنى حدّ على أيّ حال، إذ أنّ الأمر لا

يعدو في الجملة مجرد ارتباط بتنظيم للتربية الروحية، يسهل دائما الحصول عليه، خاصة وأنه سينساق إليه تلقائيا بدون أدنى تردّد بفعل جاذبية "التجانسات" المجبولة عليها بالفعل طبيعة فطرته. غير أنّ الذي لا بدّ من تجنبه، لأنّه خطر دائما يُختشى عند النظر إلى مثل هذه الاستثناءات، هو أن بعض الناس يمكن أن يتخيل بسهولة مفرطة بأنّ هذه الحالة هي حالتهم، إمّا لأنهم يشعرون بانجذاب فطري نحو البحث عن تربية باطنية، وهذه الحالة في أكثر الأحيان تدل فقط على أنهم مستعدون للدخول في طريقها، لا على أنهم قد قطعوا منها مراحل في مرتبة وجودية سابقة، وإمّا لأنّهم قبل أي انخراط، اتفق لهم مشاهدة بعض "البوارق" التي يزيد إبهامها أو ينقص، والراجح أنّها من نمط نفساني، لا من طراز روحاني؛ وتلك "البوارق" ليست بأعجب ولا لها دلالة أكبر من أيّ "حدس" (أو "استشراف باطني) يمكن أن يقع بالاتفاق لكل إنسان له ملكات أقل انحصارا بقليل من ملكات عموم البشرية الراهنة، مما يجعله أقل انغلاقا داخل الهيئة الجسمية لفرديته؛ بل إنّ هذه الحالة عموما لا تستلزم بالضرورة تأهيلا حقيقيا للانخراط في تربية روحية. وبالتأكيد، فإنّ كل هذه الأمور لا تمثل سوى أسباب غير كافية أصلا لدعوى الاستغناء عن شيخ مربي، والوصول حقا إلى تربية باطنية فعلية، وكذلك لزعم الإعفاء من كل مجاهدة شخصية لنيل هذه النتيجة؛ والحقيقة توجب القول بإمكانيةَ وجود تلك الحالة الاستثنائية، لكنها لا يمكن أن تحصل إلا لقلة في غاية الندرة، بحيث لا ينبغي عمليا اعتبارها في الجملة. والذين لديهم هذه الإمكانية حقا سيكتشفونها في الوقت المحدّد، بكيفية يقينية لا ريب فيها، وهذا هو الأهم في الصميم. وأمّا غيرهم، فإن تركوا أنفسهم تنجر إلى اعتقاد صحة خيالاتهم الوهمية والتصرف وفقا لهواها، فلا يمكن أن تقودهم إلا لأسوأ خيبات الأمل.

الباب الثاني والعشرون

العمل التربوي الباطني الجماعي و"الحضور" الروحاني

توجد أشكال للتربية الروحية، يأخذ فيها العمل الجماعي، بمقتضى نفس تشكيلتها مكانة راجحة إذا صحّ القول؛ وطبعا لا نريد بهذا إمكانية جعله بديلا عن العمل الشخصي والداخلي الخالص لكل فرد، أو أنه يعفي من هذا الأخير بأي كيفية كانت، وإنّما هو على أيّ حال، يُشكل في مثل هذه الحالة عنصرا أساسيا تماما؛ بينما يمكن في حالات أخرى أن يكون منحصرا جدا، بل حتى معدوما. وتلك الأشكال الجماعية هي التي بالخصوص لا تزال موجودة في الغرب؛ ومثلها عموما بلا شك حالة كل التربويات الحرفية، بدرجة يزداد بروزها أو ينقص أينما وجدت، لأنّ في ذلك أمرا يبدو ملازما لنفس طبيعتها. وإلى هذا ترجع مثلا ظاهرة، مثل التي أشرنا إليها في دراسة حديثة العهد تتعلق بالماسونية[1]؛ وتتمثل في "تبليغ" لا يمكن القيام به إلا بمشاركة ثلاثة أشخاص، ولا يملك أيّ واحد منهم بمفرده صلاحية تطبيقه؛ وفي نفس السياق، يمكن أيضا أن نذكر لزوم حضور عدد أدنى من الأشخاص، سبعة مثلا، ليكون القيام بالعمل المساري مشروعا؛ بينما في أشكال أخرى للتربية الباطنية يتم التبليغ ببساطة من الشيخ إلى المريد بدون حضور أي شخص آخر، كما يحدث في كثير من الأحيان في الهند بالخصوص ((وكذلك في الطرق الصوفية الإسلامية)). وهذا الفرق في الكيفيات ينجر عنه طبعا اختلاف أيضا في التبعات داخل جملة العمل التربوي اللاحق؛ ومن بينها، يبدو لنا من المهم الفحص الأدق لما يتعلق بدور الشيخ المربّي ("كورو" بالسنسكريتية) أو القائم مقامه ("أوباكورو).

وفي الحالة التي يقوم فيها بالتبليغ شخص واحد، فهذا الأخير هو القائم حينئذ بوظيفة الشيخ بالنسبة للمريد؛ وكفاءات الشيخ زيادة أو نقصا لا تهم هنا، وهي في أغلب الأحيان لا تعدو كونها لا تقود المريد إلا إلى هذه أو تلك من المراحل المعّينة؛ فالشيخ إذن

---

[1] ينظر مقال "كلمة مفقودة وألفاظ بديلة" في عدد ديسمبر 1948، لمجلة "دراسات تراثية".

حاضر بدءاً من نقطة الانطلاق، ولا يمكن وقوع أيّ ريب في هويته. وأمّا في الحالة الأخرى، فبالعكس، حيث تبدو الأمور أقل بساطة وأقل بداهة، ويمكن التساؤل بحق أين هو الشيخ في الواقع؛ ولا شك أنّ ما من "معلّم" إلا ويمكن دائما، عندما يدرّب "المبتدي" أن يقوم مقام الشيخ من حيثية ما، وبمقدار ما؛ إلا أنّ هذا يحصل بكيفية نسبية جدا، حتى إذا كان المبلّغ ليس سوى "أوباكوروِ" بحصر المعنى، والدواعي أكثر إذا كان غيره؛ ولا نجد هنا ما يشبه علاقة المريد المقتصرة على شيخ واحد، وهي الشرط اللازم لكي يمكن استعمال هذه الكلمة بمعناها الصحيح. وفي الواقع، لا يبدو أبدا في مثل هذه التربويات الجمعوية وجود كلام عن أساتذة روحيين يقومون بوظيفتهم بكيفية مستمرة؛ ولو وقع هذا، وهو طبعا مما لا يمكن نفيه[1]، فما ذلك في الجملة إلا بصفة استثنائية تزيد أو تنقص، بحيث لا يبدو حضورهم كعنصر يتميز به تنظيمهم؛ لكن رغم هذا، لا بدّ من وجود أمر يقوم مقامهم، ولهذا ينبغي أن نتساءل عن من هو في هذه الحالة القائم فعليا بتلك الوظيفة، وبأيّ وسيلة يقوم بها.

للإجابة على هذا السؤال، من المحتمل وقوع ميل إلى القول بأنّ المجموعة نفسها المشكلة لجملة التنظيم التربوي المعتبر هو الذي يقوم هنا مقام الشيخ؛ وفعلا قد يوحي بهذا الجواب تلقائيا الملاحظة التي ذكرناها في البداية حول الأهمية الراجحة التي يُحظى بها في هذه الحالة العمل الجماعي؛ لكن رغم هذا، وبدون أن نقول عنه أنه خاطئ تماما، هو على أيّ حال جواب غير كاف؛ وعندما نتكلم في هذا الصدد عن الجماعة، لا بدّ من التوضيح بأنّ المقصود ليس مجرد اجتماع أفراد باعتبار هيأتهم الجسمية فحسب، كما هو الحال عندما يتعلق الأمر بمجموعة ما من العامة؛ والمقصود بالخصوص هو "الكينونة النفسانية الجمعوية"، التي أطلق عليها البعض تسمية غير موفقة أصلا وهي اسم "إيكريكور"[2]؛ ونذكر بما قلناه في هذا السياق، وهو أنّ "الجمعوي"، كما هو، لا يمكن بأيّ كيفية أن يتجاوز الميدان الفردي، لأنّه في النهاية ليس سوى محصّلة الفرديات المؤلفة له، وبالتالي فهو لا ينفذ إلى ما وراء الميدان

---

(1) لقد وقع هذا بالضرورة على اي حال، في الأصل نفسه لكل شكل تربوي معيّن، لأنّ أولئك الأساتذة هم وحدهم المخوّلون لتحقيق "التكييف" الذي تستلزمه تركيبة ذلك الشكل التربوي.

(2) ينظر الباب السادس من هذا الكتاب: "الفعاليات الروحية والـ إيكريكور".

النفساني؛ والحال أنّ كل ما هو نفساني لا يمكن أن تكون له أيّ صلة فعلية ومباشرة مع التربية الروحية الباطنية، إذ أنّها تتمثل بالأساس في تبليغ فعالية روحية، موجهة إلى إحداث آثار هي كذلك من طراز روحي، أي متعالية عن الفردية ومفارقة لها؛ وينبغي إذن استنتاج أنّ كل ما يطور التلقي الأول للفعالية الروحية إلى ترق فعلي يكتسي بالضرورة طابعا "فوق فردي"، وبالتالي" فوق جمعوي"، إن أمكن القول. ومع هذا، من المعلوم أنّ الشيخ، بحصر المعنى، لا يقوم بوظيفته بصفته فردا من أفراد عامة البشر، وإنما بصفته ممثلا لأمر "فوق فردي"، وفي الحقيقة لا تشكّل فرديته في وظيفته سوى حامل لذلك الأمر. ولكي يمكن إقامة مقارنة بين الحالتين، ينبغي إذن أن يكون ما يماثل الشيخ هنا، ليست هي الجماعة في نفسها، وإنّما هو إلمبدأ المتعالي المفارق الذي يضفي على جملة الجماعة الحاملة له طابعا روحيا باطنيا حقيقيا. وبالتالي فالمقصود هو ما يمكن تسميته بـ "الحضور" بالمعنى الأدق للكلمة، أي حضور روحاني، تظهر فعاليته في العمل الجماعي نفسه وبواسطته تتجلى آثاره. وبدون أن ندّعي أصلا معالجة المسألة من جميع وجوهها، بقي علينا شرح طبيعة هذا "الحضور" بكيفية أتمّ.

ففي القبالة العبرية، يقال أنّه عندما يتذاكر الحكماء ((أي العارفون بالله تعالى)) في الأسرار الإلهية، تحفّهم الـشكايناه" ((أيّ السّكينة المذكورة في عدة آيات من القرآن الكريم ونزولها على قلوب المؤمنين؛ وفي الحديث النبوي الشريف: "لا يقعد قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ونزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده").وهكذا، حتى في التنظيم التربوي الذي لا يبدو، بصفة عامة، أنّ العمل الجماعي يمثل فيه عنصرا أساسياً، فالتأكيد على "الحضور الروحاني" واضح أيضا عند القيام به؛ ويمكن القول أنّ هذا "الحضور" يتجلى إن صحّ القول عند تقاطع "خطوط اتجاهات القوى" الواصلة بين المساهمين في ذلك العمل، و "يتنزل" مباشرة باستدعاء المحصّلة الجامعة الناتجة عند نقطة ذلك التقاطع، موفرة له حاملا مناسبا. ولا نلح أكثر على هذا الجانب من المسألة الذي يبدو "تقنيا" نوعا ما؛ ونضيف فقط بأنّ المقصود بالأخص هنا هو عمل يشترك فيه سالكون في الطريق قد أدركوا درجة متقدّمة في الترقي الروحي، بعكس ما يحصل في التنظيمات التي يشكل فيها العمل

الجماعي الكيفية النظامية المعتادة منذ البداية؛ إلا أنّ هذا الفارق لا يغيّر طبعا شيئا في المبدأ نفسه "للحضور" الروحاني.

ومن جانب آخر، ينبغي مقاربة هذا الذي ذكرناه مع قول المسيح ((عليه السلام)): "عندما يلتقي اثنان أو ثلاثة باسمي، فإنّي أكون في وسطهم" ((وفي الحديث القدسي: "أنا جليس من ذكرني"، وفي الآية 7 من سورة المجادلة: "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا وهو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا وهو معهم أين ما كانوا")).وهذه المقاربة تبرز بالخصوص عندما نعلم حقيقة العلاقة القائمة بين المسيح والـ "شاكيناه"[1]. صحيح أنّ هذا يتعلق بالصلاة فقط حسب التفسير الشائع؛ لكن، مهما كانت مشروعية هذا التطبيق في الميدان الظاهري، فلا وجود بتاتا لسبب يُلزم الاقتصار عليه وعدم اعتبار دلالة أعمق له، فتكون أولى بالصحّة؛ أو على أيّ حال، إن وجد لذلك الاقتصار سبب فلا يمكن أن ينجم إلا من ضيق وجهة النظر الظاهرية نفسها عند الذين لا يستطيعون أو لا يريدون النفوذ إلى ما وراءها. ونريد بالأخص لفت الانتباه إلى عبارة "باسمي"، التي تُصادف بكثرة في الإنجيل، ويبدو أنها لم تعد تُفهم حاليا إلا بمعنى منقوص جدا، إن لم يُضرب عن ملاحظتها صفحا؛ وبالفعل، ما بقي أحد تقريبا يدرك ما تستلزمه حقيقة في التراث الروحي على المستوى المزدوج العقدي والشعائري. وقد تكلمنا بعض الشيء عن هذه المسألة في العديد من المناسبات، وربما سنعود إليها مرة أخرى؛ والآن، لا نريد هنا سوى التنبيه على استتباع لها هام جداً في وجهة النظر التي نقف عندها؛ وهو أنّ ما من عمل يقوم به تنظيم للتربية الروحية إلاّ ولا بُدّ أن يتم، بكل انضباط، بـ "اسم" المبدأ الروحاني الذي يستند إليه والمنوط به

[1] يُزعم أحيانا وجود رواية أخرى لهذا النص، تتكلم عن "ثلاثة" فقط بدلا من "اثنين أو ثلاثة"؛ والبعض يريد تأويلها على أنها الجسم والنفس والروح؛ فالمقصود عنده إذن هو تركيز وتوحيد كل عناصر الكائن في العمل الباطني، الضروري ليحصل "تنزل" الفعالية الروحية في مركز هذا الكائن. وهذا التأويل مقبول بالتأكيد، وبغض النظر عن أيّ الروايتين أصح، فهو في نفسه يعبر عن حقيقة لا مراء فيها، لكنها على كل حال، لا تنفي بتاتا اعتبارها المتعلق بالعمل الجماعي؛ لكن إذا كان العدد ثلاثة هو المخصوص حقا بالذكر، فينبغي قبول كونه يمثل حينئذ العدد الأدنى اللازم للقيام بذلك العمل الجماعي، كما هو واقع بالفعل في بعض الأشكال المساريّة.

إبرازه في عالمنا، إن صحّ القول[1]. وهذا المبدأ يمكن أن يكون متميزا بـ"خصوصية" تزيد أو تنقص طبقا للكيفيات الخاصة بكل تنظيم تربوي روحي؛ لكن حيث أنّ طبيعته روحانية خالصة، بمقتضى الهدف نفسه لكل تربية باطنية، فهو دائما في النهاية، تعبير عن مظهر إلهي؛ والتجلي المباشر لهذا المظهر هو الذي يُشكل بحصر المعنى العمل الباطني الجمعوي، لكي يعطي نتائج فعلية حسب قابلية واستعداد كل واحد من المساهمين فيه.

(1) وبالتالي، ما من صيغة شعائرية تكون بديلة عن الصيغة الأصيلة التي تستجيب إلى ما ذكرناه هنا، إلا وتمثل مظهرا منقوصا لهذه الأخيرة، ناجما عن عدم إقرار، وعن جهل يزيد تمامه أو ينقص بما هو عليه "الاسم" حقيقة، وهذا يستلزم نوعا من الانحطاط في التنظيم التربوي، إذ أنّ ذلك الاستبدال يدلّ على أنه لم يعد واعيا تمام الوعي بالطبيعة الحقيقية للعلاقة التي تربطه بمبدئه الروحاني.

الباب الثالث والعشرون

حولَ دور الشيخ المربّي

في موضوع دور شيخ التربية الروحية (كورو)[1]، كانت لنا خلال المدة الأخيرة فرصة ملاحظة أخطاء في الفهم ومبالغات جعلتنا ملزمين بالعودة مرة أخرى إلى هذه المسألة لتوضيحها بكيفية أتم. وبسبب ظهور بعض المزاعم، كدنا أن نميل إلى الأسف لكوننا نحن أنفسنا أكدنا على هذا الدور في عدة مناسبات؛ وصحيح أنّ كثيرا من الناس يميلون إلى تهوين أهميته، إن لم يكن إنكاره تماما، وهذا هو المبرر لتأكيدنا عليه؛ لكن المقصود هذه المرة هو خطأ في الاتجاه المعاكس.

وهكذا، يوجد أناس يذهبون إلى حدّ زعم أنْ لا أحد يستطيع أبدا الوصول إلى الانعتاق إن لم يكن له شيخ مربي، ويعنون به طبعا شيخا من البشر؛ وبداية نُنبّه على أنّ الأولى بهؤلاء يقينا اشتغالهم بأمور أقلّ بُعداً عنهم من الغاية القصوى للتحقق الروحي والاكتفاء بالنظر إلى ما يتعلق بالمراحل الأولى منه، وهي التي يبدو فيها، بالفعل، حضور الشيخ ضروريا بصفة أخصّ. وفعلا، لا ينبغي نسيان أنّ الشيخ البشري ما هو في الحقيقة، كما قلناه سابقا، سوى مظهرا خارجيا أو كـ"البديل" للشيخ الداخلي الحقيقي، بحيث أنّ ضرورته ناجمة من كون السالك، ما لم يصل إلى درجة معينة من الترقي الروحي لا يستطيع الاتصال الواعي المباشر بالشيخ الداخلي؛ وعلى كل حال، فهذا هو الذي يجعل ضرورة الشيخ المربي تقتصر على المراحل الأولى من السلوك؛ ونقول المراحل الأولى، لأنّ من البديهي أنّ ذلك الاتصال المباشر بالشيخ الداخلي يصبح ممكنا عند السالك وهو لا يزال بعيدا عن إشرافه على التحقق بالانعتاق.

---

[1] حتى وإن كانت كلمة (كورو) تعود حصرا إلى الملة الهندوسية، فنعني بها هنا، تبسيطا للاصطلاح، شيخ التربية الروحية بالمعنى الأعم، مهما كان الشكل التراثي الذي ينتمي إليه.

والآن باعتبار هذا التقييد، هل يمكن النظر إلى تلك الضرورة على أنّها مطلقة أو بعبارة أخرى، هل حضور شيخ بشري شرط لازم لا مناص منه في جميع الحالات عند بداية التحقق، كما هو طبعا ضروري لتوفير انخراط نظامي في الطريق، وبدونه لا يتطور هذا الانخراط من الانتساب الشكلي إلى الترقي الفعلي؟ والجواب هو أنّ مهما كان دور الشيخ مهم حقا، وبالتأكيد لسنا نحن الذين سنعترض على هذه الأهمية، فنحن ملزمون بقول إنّ ادّعاء لزوم ذلك الشرط (لزوما مطلقا) خاطئ تماما لعدة أسباب؛ أولها وجود حالات استثنائية لأشخاص يكفيهم الحصول على تبليغ الانخراط في الطريق، لكي "تستيقظ" فيهم مباشرة المقامات الروحية التي تحققوا بها في مراتب وجودية سابقة، وهذا بدون تدخل لشيخ بشري في شيء؛ ومهما كانت ندرة هذه الحالات، فهي على أي حال تبرهن على أنّ تلك الضرورة ليست بأية كيفية كانت ضرورة مبدئية مطلقة.

بيد أنه يوجد أمر أهم بكثير لا بدّ من اعتباره هنا، حيث لا يتعلق بحالات استثنائية يمكن أن يقال عنها بحق أن لا داعي للنظر فيها عمليا، وإنما يتعلق بطرق نظامية سوية تماما؛ وهي تتمثل في أشكال من التربية الروحية، لا تستلزم بتاتا بحكم تشكيلتها وجود شخص يقوم بوظيفة الشيخ المربي بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، وهذه هي بالخصوص حالة بعض الأشكال التي يحتل فيها العمل الجماعي مكانة راجحة؛ والقائم فيها بدور الشيخ ليس فردا من الناس، وإنّما هي فعالية روحية حاضرة بالفعل خلال هذا العمل[1]. ولا شك أنّ هذا الوضع يشكّل ضُعفا، لأنّ مثل هذه الطريقة، بطبيعة الحال، أقلّ أمانا وأصعب سلوكا من الطريقة التي يحظى فيها السالك برعاية مستمرة من طرف شيخه المربي؛ لكن هذه مسألة أخرى، والمهم في وجهة النظر التي نقف عندها الآن، هو أنّ الوجود نفسه لهذه الأشكال

(1) حتى في بعض الأشكال التربوية التي من المفروض أن يوجد فيها شيخ حي، يلاحظ في هذا الصدد أنّ وجوده في الواقع، رغم ذلك، غير ضروري ضرورة مطلقة؛ ففي التصوف الإسلامي، خصوصا في الأوضاع الراهنة، بعض الطرق لم يعد يسيّرها شيخ حقيقي يستطيع فعليا القيام بدور شيخ تربية وترقية، وإنما يرأسها فقط خلفاء ليس بإمكانهم سوى تبليغ الانخراط في الطريقة بكيفية سوية؛ وفي هذه الحالة، بالنسبة لأشخاص موهوبين بامتياز، وبمجرد انخراطهم في السلسلة، يمكن لبركة الشيخ المؤسس الأول للطريقة أن يقوم مقام الشيخ الحي الغائب؛ فهذه الحالة تماثل تماما الحالة التي ذكرنا بها هنا.

التربوية، التي تهدف بالضرورة إلى نفس الغايات التي تقصدها الأشكال الأخرى، وبالتالي ينبغي أن توفر للمنخرطين فيها الوسائل الكافية للوصول إليها عندما يكونوا مؤهلين لذلك، يبرهن تماما على أنّ حضور الشيخ المربّي لا يمكن اعتباره شرطا لازما في جميع الحالات. ومن المعلوم أنّ الشيخ الداخلي حاضر على الدوام سواء وجد الشيخ البشري أو لم يوجد، إذ هو متوحّد مع الهوَ ذاته؛ وتجليه لمن لم يتمكنوا بعد من الاتصال الواعي المباشر معه، بواسطة مظهر يتمثل في كائن إنساني، أو بواسطة فعالية روحية غير متجسّدة، ما هو إلا فرق في الكيفية ولا يغيّر شيئا في الجوهر.

قلنا آنفا أنّ دور الشيخ عند وجوده، هام في بداية الطريق بالخصوص؛ وقد يظهر هذا بديهيا، إذ من الطبيعي أنّ السالك تزداد حاجته لمن يقوده كلما كان تقدّمه في السير أقل؛ وهذه الملاحظة تشتمل ضمنيا على الردّ على خطأ آخر كنا لاحظناه، ويتمثل في زعم أن الشيخ لا يكون شيخا حقيقيا إلا إذا كان واصلا إلى غاية التحقق الروحي، أي إلى الانعتاق. ولو صحّ هذا، لتملّك الإحباط الباحثين عن نيل مساعدة شيخ، إذ من الواضح أن حظوظهم في العثور على واحد له تلك الصفة ستكون في منتهى الانحصار؛ لكن في الحقيقة، لكي يمكن لشخص القيام الفعّال بدور الشيخ في البداية، يكفي أن يكون باستطاعته السير بمريده إلى إحدى درجات التحقق الفعلي، وهذا ممكن حتى إن لم يتجاوز هو نفسه هذه الدرجة[1]. ولهذا فإنّ طموح الشيخ الحقيقي، إن أمكن القول، ينبغي أن يتوجّه إلى الوصول بالمريد إلى درجة الاستقلال عنه في أقرب مدة؛ وحين يرى أنه لم يعد بإمكانه السير به إلى مقام أعلى، يوجّهه إلى شيخ آخر أعلى منه كفاءة[2]، أو إن كان مستطيعا، يوصله إلى النقطة التي يقع عندها الاتصال الواعي المباشر بالشيخ الداخلي؛ وهذه الحالة الأخيرة تصحّ على السواء إذا

[1] زيادة على الترقي الروحي المناسب لحيازة هذه الدرجة، فتلك الاستطاعة تفترض التمتع بأوصاف خاصة، مثلما أنّ الحائزين على نفس المعارف من نمط ما، لا يتساوون في كفاءة القيام بتعليمها لغيرهم.

[2] هذا التحول لا يمكن طبعا أن يتم أبدا بكيفية نظامية ومشروعة إلا بإذن من الشيخ الأول، بل بمبادرة منه هو، لأنه هو وحده، لا المريد، الذي يعرف إذا كان دوره قد انتهى بالنسبة لهذا الأخير، وإذا كان الشيخ الفلاني الآخر يستطيع حقا أن يسير به إلى أعلى ما أوصله إليه هو. ونضيف بأنّ مثل هذا التحول قد يدعو إليه سبب آخر، وذلك عندما يلاحظ الشيخ أنّ شيخا آخر هو الأولى بقيادة المريد، بحكم بعض المميزات الخاصة بطبيعته الفردية.

كان الشيخ البشري متحققا بمقام الإنسان المنعتق (جيفان موكتا بالسنسكريتية) أو إذا لم يكن حائزا إلا على درجة أدنى منه في التحقق الروحي.

ولم ننته بعد من كل المفاهيم المغلوطة الشائعة في بعض الأوساط والتي من بينها مفهوم يبدو لنا ذا خطورة متميزة؛ فثمة أناس يتخيلون أنّ بالإمكان اعتبار أنفسهم مرتبطين بالشكل التراثي الفلاني لمجرد انتماء شيخهم له، أو على أيّ حال من يعتبرونه شيخا لهم، وهذا بدون عمل أيّ شيء آخر وبدون القيام بأيّ شعيرة كانت. ومن البديهي أنّ هذا الارتباط المزعوم لا يمكن أصلا أن تكون له قيمة فعلية، بل ليس له أدنى حقيقة في الواقع. وإن لمن الإفراط في التميع توهم ارتباط بتراث روحي سوي من دون شرط آخر (غير الانتساب النظري لشيخ ينتمي إلى ذلك التراث)؛ وهذا الموقف لا ينجم إلا من إنكار تام لضرورة الالتزام بالشريعة (أو الجانب الظاهري للملّة)[1]؛ والذين يظنون ذلك يعتقدون بلا شك أنهم تجاوزوا مقام الالتزام بالأشكال التراثية المشروعة؛ وظنهم هذا يوقعهم في خطأ أفدح إذ أنّ شعورهم بالحاجة إلى اللجوء إلى شيخ برهان كاف على أنهم لم يصلوا إلى ذلك المقام[2]؛ وسواء أدرك الشيخ هذا المقام أو لم يدركه، فهذا لا يغير شيئا في ما يتعلق بالمريدين ولا يهمّ بتاتا بأي كيفية كانت. والذي ينبغي قوله، هو أنّ من المدهش حقا هو وجود شيخ يقبل مريدين بمثل هذه المفاهيم، بدون أن يصحّح هذا الخطأ قبل كل شيء؛ وإن لم يفعل فإن حقيقة كفاءاته ستكون موضوع شكوك وريبة جادة. وبالفعل، فما من شيخ مربي حقيقي إلا وينبغي بالضرورة أن يقوم بوظيفته طبق تعاليم تراث روحي معيّن ((يندرج ضمن ملّة سوية قويمة))؛ وإذا لم يكن الأمر على هذا المنوال، فهو إحدى العلامات التي تتيح بأسهل ما يمكن التعرف على أننا إزاء شيخ مزيّف؛ وقد يكون في بعض الحالات غير كاذب في دعواه، إلا أنه

---

(1) نأخذ هنا كلمة 'الجانب الظاهري' بالمعنى الأوسع، للدلالة على جانب الملة المتوجه إلى الجميع بلا استثناء، والمشكل للقاعدة السوية الضرورية لكل تربية روحية منسجمة مع الملة.

(2) بل يوجد هنا نوع من التناقض، لأنهم لو وصلوا حقا إلى هذا المقام قبل أخذهم عن الشيخ، لكان هذا بالتأكيد أحسن برهان على أنّ الشيخ ليس بضروري ضرورة مطلقة كما يزعمونه.

واهم في نفسه لجهله بالشروط الحقيقية للتربية الروحية؛ ولقد شرحنا سابقا هذه المسألة بما فيه الكفاية، فلا جدوى من مزيد الإلحاح عليها[1].

ولتفادي كل اعتراض، من المهم التمييز الواضح جدا بين هذه الحالة، وحالة أخرى يمكن أن يتفق حدوثها، عرضيا إن صح القول، وخارجا عن وظيفته التراثية الخاصة، وذلك عندما لا يعطي الشيخ توضيحات من طراز عقدي فحسب، فهذا لا غبار عليه، وإنما أيضا نصائح ذات طابع عملي تطبيقي لأشخاص لا ينتمون إلى نفس تراثه هو؛ فالمقصود هنا طبعا لا يعدو مجرد نصائح يمكن أن يقدم مثلها أي شخص آخر، ولا تأخذ قيمتها إلا من المعارف التي حازها بصفته أحد أفراد البشر، لا لكونه ممثلا لتراث روحي معيّن، ولا بصفته شيخا بالنسبة للمتلقي عنه، كما لا يُنعت هذا الأخير بالمريد إزاء هذا الشيخ بالمعنى الروحي لكلمة "مريد". ولا علاقة طبعا لهذه الحالة مع دعوى توفير تربية روحية لأناس لا تتوفر فيهم الشروط اللازمة لتلقيها بكيفية مشروعة مقبولة؛ ومن بينها دائما بالضرورة الانخراط النظامي والفعلي في ملة سوية قويمة يندرج فيها الشكل التربوي الروحي المعتبر، مع الالتزام بكل القواعد والشعائر الشرعية المندرجة فيها بالأساس؛ وبكل وضوح لا بدّ من القول أنّ بدون هذا الانخراط، لا تكون الرابطة التي تصل بين من يُسمون بالمريدين مع شيخهم، بصفتها صلة تربوية، سوى مجرد وهم.

---

[1] ينظر الباب 20 من هذا الكتاب "الشيوخ الحقيقيون والشيوخ المزيفون".

الباب الرابع والعشرون

حول مدارج التربية الروحية

في الآونة الأخيرة اندهشنا عندما لاحظنا بعض الذين كنا نظن أنهم أحرى بفهم ما عرضناه مرارا حول التربية الروحية، لا يزالون يرتكبون في هذا الموضوع غلطات غريبة، تشهد على وجود مفاهيم خاطئة تماما حول مسائل بسيطة نسبيا. وهكذا، بالخصوص، سمعنا ادّعاء، يتعذّر تعليله بتاتا من طرف أي أحد حائز أو ينبغي أن يكون حائزا على قليل من المعرفة بهذه الأمور، وهو زعم أن لا وجود لدرجة وسطى بين المقام الروحي للسالك الذي "انخرط في الطريق" فقط، و"مقام الفطرة الأصلية القديمة الأولى". والحقيقة بالعكس هي وجود عدد كبير من الدرجات بين المقامين، لأنّ مسلك "الأسرار الصغرى" الموصل إلى "مقام الفطرة الأولى" هو بالتأكيد طويل، وقليل هم الذين في الواقع يدركون غايته؛ وكيف يمكن الإقرار بأنّ كل السالكين له هم حقا في نفس النقطة من السير و أنهم غير متفاوتين في قطع مراحله؟ ولو كان الأمر وفق هذا الزعم، كيف توجد أشكال تربوية ترجع إلى "الأسرار الصغرى" تخصيصا وتتضمن عموما العديد من الدرجات؛ وبالاقتصار على الحالات الأكثر شهرة، نجد في بعضها مثلا ثلاث درجات، وفي حالات أخرى سبع درجات، فما هي المراحل المناسبة لهذه الدرجات؟ وكنا قد ذكرنا أيضا أن في التربية الباطنية للطاوية ((أي المذهب العرفاني الروحاني للملة الصينية الأصلية)) توجد درجتان بين مقام "الإنسان الحكيم" ومقام "الإنسان الحقيقي" (ينظر كتابنا "الثلاثية الكبرى" الباب 18)؛ وهذا المثال يتميز بالوضوح التام إذ ينص صراحة على أنّ "مقام الفطرة الأصلية" المتحقق به "الإنسان الحقيقي" يقع في الدرجة الرابعة من سلم المدارج الروحية. وفي جميع الحالات، وبأي كيفية توزعت هذه المدارج عندما يكون المقصود مجرد انخراط في تربية روحية، لا يمكن بأي حال، أن تمثل، نظريا، أو رمزيا إن شئنا، سوى مراحل لترق فعلي يتحقق من خلاله السالك تدريجيا بمقامات روحية متميزة عن بعضها البعض؛ ولو كان الأمر على غير هذا المنوال، لكانت هذه الأخيرة مجردة من كل

معنى. بل إنّ المدارج الوسطى للتربية يمكن أن يكون في الواقع غير محدد، والمذكور منها داخل تنظيم تربوي لا يشكّل أبدا سوى نوع من التصنيف "الكلي" الذي تزداد عموميته أو تنقص، ويقتصر على بعض المراحل الرئيسية أو المتميزة عن غيرها بوضوح؛ وهذا هو الذي يفسر تنوع هذه التصنيفات (ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية، الباب 44). وطبعا، حتى في حالة تنظيم تربوي لا يوجد فيه لسبب "منهجي" ما، تمييز جلي ومحدد بشعائر خاصة لكل من تلك الدرجات، فهذا لا يمنع من أنّ نفس المراحل حاضرة حتما بالنسبة للمنخرطين في التنظيم، لاسيما أهل السلوك الفعلي منهم، إذ لا وسيلة غيرها تسمح مباشرة ببلوغ الهدف.

ويمكن أيضا عرض الأمور بكيفية أخرى، ربما تجعلها أسهل "استيعابا"؛ فلقد شرحنا كيف أنّ التربية الروحية المتعلقة بـ"الأسرار الصغرى" تأخذ الإنسان كما هو عليه في وضعه الراهن بطبيعة الحال، ثم تجعله، إن صح القول، يصعد الدورة التي قطعتها البشرية في الاتجاه الهابط خلال تاريخها، وذلك ليعود في النهاية إلى "الوضع الفطري الأصلي الأوّل" (ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية" الباب 39). ومن البديهي أنّ بين هذا الوضع الفطري والوضع الحالي للبشرية، وجدت مراحل وسطى بينهما، كما يدل عليه التمييز التراثي بين العهود الأربعة لتاريخ البشرية، وفي كل منها توجد أيضا تقسيمات عديدة؛ فالانحطاط الروحي لم يحدث بضربة واحدة، وإنما حدث عبر مراحل متتالية؛ ومنطقيا لا يتم البعث والإحياء إلا بقطع نفس تلك المراحل في الاتجاه المعاكس بالاقتراب التدريجي من "الوضع الفطري الأول" الذي ينبغي التحقق به من جديد.

وتفهمنا أحسن لمن يعتقد عدم وجود درجات متميزة في مسار "الأسرار الكبرى"، أي بين مقام "الإنسان الحقيقي" و "الإنسان المنعتق"؛ لكن هذا الاعتقاد خاطئ أيضا، لكن يمكن تفسير حدوث هذا الوهم بكيفية أسهل. والحق أنه يوجد العديد من المقامات "فوق الفردية"، وبعضها في الواقع بعيد جدا عن المقام الذي لا يتقيد بقيد، وهو الذي فيه وحده يحصل التحقق بـ"الانعتاق" أو بـ"الوحدة العظمى". بيد أنه بمجرد أن يتجاوز الشخص مقام "الفطرة الأصلية" بهدف بلوغ مقام "فوق فردي" مهما كانت درجته، فإنّه إن صحّ القول، يغيب عن نظر من لا يزال في الوضع البشري الفردي، مثلما أنّ الناظر الذي لا يتعدّى نظره المستوي

الأفقي لا يمكنه أن يعرف من العمود الشاقولي إلا نقطة تقاطعه مع هذا المستوى؛ وبالتالي فإنّ هذه النقطة المناسبة تماما "للوضع الفطري الأصلي" هي، كما قلناه في موقع آخر "الأثر" الوحيد لكل المقامات فوق الفردية. ولهذا، فبالنسبة للوضع البشري، لا يحصل "تمييز" بين "الإنسان المنعتق" وبين الذين انفردوا بتحقيق المقامات فوق الفردية المقيدة، ولا بينهم وبين "الإنسان الحقيقي" الذي لم يبلغ إلا إلى مركز المقام البشري ولم تحصل له حاليا الحيازة الفعلية لأي مقام علوي (ينظر مرة أخرى كتابنا "الثلاثية الكبرى"، الباب 18).

هذا وليس لهذه الكلمات من هدف سوى التذكير ببعض المفاهيم التي كنا عرضناها سابقا، غير أنها حسبما يبدو لم تُفهم دائما بما فيه الكفاية؛ ونخال أنّ من الضروري الرجوع إليها، لاسيما وأنّ من الخطورة حقا، بالنسبة لمن لا يزالون في المرحلة الأولى من التربية، تخيل أنهم مرشحون مباشرة للتحقق بـ "المقام الفطري الأصلي" إن سمح بمثل هذا التعبير؛ بل هناك الذين يذهبون إلى ما هو أبعد، فيقنعون أنفسهم بأن للبلوغ المباشر لمقام "الانعتاق" نفسه، يكفي الشعور برغبة صادقة تصحبها ثقة مطلقة في شيخ، بدون القيام بأدنى جهد يتم القيام به شخصيا؛ حقا، إنّ المرء يظنّ نفسه حالما عندما يجدها إزاء مثل هذا الانخداع!

الباب الخامس والعشرون

ضدّ "الخمولية"

رغم أننا في كثير من الأحيان تكلمنا عن الفروق العميقة التي تفصل الميستيسيزم عن كل ما هو من طراز عرفان باطني وتربية روحية صوفية، لا نظنّ أنّ الرجوع إلى نقطة خاصة تتعلق بهذه المسألة يخلو من فائدة، حيث كانت لنا مرة أخرى فرصة ملاحظة وجود خطأ شائع حولها؛ والمقصود هو تطبيق نعت "الخمولية" (quiétisme) على بعض المذاهب الشرقية. وهو خطأ، أولا لأنّ هذه المذاهب لا تمتُّ بصلة إلى الميستيسيزم، بينما الكلمة نفسها ابتدعت للدلالة على شكل من الميستيسيزم تخصيصا، وهو من بين الأشكال التي يمكن تسميتها بـ "الشاذة" (أو "الزائغة")، وطابعها الأساسي هو الغلو في الانفعالية السالبة (أو الخمود والجمود في الخمول) التي هي، بدرجة أو بأخرى، ملازمة للميستيسيزم كما هو عليه. والحال أنه لا يجدر التوسع في تطبيق كلمات من هذا النوع على ما لا يرجع إلى ميدان الميستيسيزم، لأنها تمسي حينئذ في غير موضعها الصحيح، مثلها مثل العناوين الفلسفية عندما يُزعم تطبيقها خارج الفلسفة؛ هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإنّ الانفعالية السالبة، حتى في الحدود التي يمكن اعتبارها في وجهة نظر الميستيسيزم نعتا "عاديا" إن صحّ القول، لاسيّما في شكله المتطرف، غريبة تماما عن تلك المذاهب الشرقية. والحق يقال، أنّ الريبة تساورنا في كون الاتهام بـ "الخمولية"، مثله مثل الاتهام بـ "وحدة الوجود" ((بمعناها الفلسفي))، ما هو في كثير من الأحيان، عند البعض، سوى ذريعة لإزاحة مذهب أو للقدح فيه بدون جدية في دراسته بكيفية أعمق وفي محاولة فهمه حق الفهم؛ ومثل ذلك، بصفة أعم، كل النعوت "المهينة" المستعملة عشوائيا لوصف مذاهب في غاية التنوع؛ واتهامها بـ "السقوط" في هذا الزيغ أو ذلك الانحراف، وهي عبارة معتادة في مثل هذه الحالة ولها دلالة متميزة في هذا الصدد؛ لكن، كما نبّهنا عليه في مناسبات أخرى، ما من خطا إلا وله بالضرورة أسباب ينجم عنها، وبالتالي يحسن فحص الأمور بكيفية أدق رغم كل شيء.

ولا شك أن الخمولية، بالمعنى الحرفي للكلمة، ذات سمعة سيئة في الغرب، بدءا من الأوساط الدينية؛ وهذا طبيعي في الجملة، إذ قيل صراحة بحق أن صنف الميستيسيزم المسمى بهذا الوصف ما هو إلا بدعة زائفة، بسبب الأخطار العديدة التي تنجم عنه من جوانب مختلفة؛ وهذه الأخطار، في الصميم، ليست سوى أخطار الانفعالية السالبة نفسها عندما تبلغ إلى أقصى درجات التطرف وتُطبق بـ"رُمتها"، أي بدون أيّ تخفيف يلطف من التبعات التي تجرّ إليها في جميع المستويات. وفي هذا الجانب، لا داعي للاندهاش إذا كان الذين يستعملون الشتائم حُججا، وما أكثرهم مع الأسف، يتخذون من الاتهام بالخمولية، وبوحدة الوجود أيضا، "فزاعة" إن أمكن مثل هذا التعبير، لصدّ الذين ينقادون للتأثر بكل ما يثير الشعور بالخشية حتى عند المتهمين أنفسهم نتيجة عجزهم عن فهمه. بيد أنّ هناك ما هو أكثر لفتا للانتباه، وهو أنّ عقلية المحدثين "اللائكية" لا تتحرج في قذف الدّين نفسه بالخمولية، لتشمل بلا مسوّغ ليس جميع أتباع الميستيسيزم فحسب، بما فيهم الأتم استقامة شرعية، وإنما أيضا المتدينين المنتمين لتنظيمات رهبانية التأمل الروحي؛ فجميعهم، بلا تمييز، هم في نظرهم "منخرطون في الميستيسيزم" رغم أنهم ليسوا بالضرورة كذلك في الواقع؛ بل هناك من يذهب بهم الغلو في الخلط إلى حدّ القول بالتطابق التام بين الميستيسيزم والدين.

وهذا الموقف تفسره بسهولة الآراء المسبقة الملازمة للذهنية الغربية الحديثة بصفة عامة؛ فهي، بانكبابها المنحصر في العمل الخارجي، آلت تدريجيا، لا إلى تجاهل كل ما يتعلق بالتأمل الروحي فحسب، وإنما إلى الشعور تجاهه بكراهية حقيقية أينما صادفته. وقد تفشت تلك الآراء المسبقة حتى أنّ بعض من يعتبرون أنفسهم متدينين، إلا أنهم لا يقلون عن غيرهم تأثرا بتلك الذهنية المضادة للتراث الروحي الأصيل، يعلنون بلا حرج أنهم يفرقون تماما بين تنظيمات رهبنة التأمل الروحي، والتنظيمات المشتغلة بنشاطات اجتماعية؛ وهم طبعا لا يفتؤون يشيدون بهذه الأخيرة ومدحها؛ وفي المقابل، هم مستعدون للاتفاق مع أعدائهم للمطالبة بإلغاء تلك الأولى بذريعة أنها لا تنسجم مع أوضاع عصر "التقدم" الذي هو عصرنا! وعرضا يجدر هنا التنبيه على أنّ مثل هذا التمييز، حتى في أيامنا هذه، يستحيل وقوعه في كنائس الشرق المسيحية، حيث لا يتصور أن شخصا يمكن أن يصبح راهبا لهدف

غيرالانقطاع التام للتأمل الروحي، وحيث بعيدا عن أن توصف حياة التأمل بـ"انعدام الفائدة" و بـ"البطالة"، تعتبر إجماعا بالعكس على أنها الشكل السامي للنشاط، كما هي عليه حقا.

وفي هذا الصدد، ينبغي القول بوجود أمر مشوش في اللغات الغربية، يمكن أن يساهم بقسط في بعض الالتباسات، ويتمثل في استعمال كلمتي "عمل" (action) و"نشاط" (activité)، حيث أن لهما طبعا أصلا اشتقاقيا مشتركا، لكن ليس لهما نفس المعنى ولا نفس الوسع في الدلالة. فالعمل يُفهم دائما على أنه نشاط من نمط خارجي، لا يرجع بحصر المعنى إلا إلى الميدان الجسماني، وهذا هو بالتحديد الذي يميزه عن التأمل الروحي حتى يبدو كأنه مناقضا له بكيفية ما؛ رغم أن رؤية التناقض، سواء كان هنا أو في أي موقع آخر، يتسم حتما بطابع الوهم، كما شرحناه في مواقع أخرى؛ وإنما الواقع في الحقيقة هو بالأحرى تكامل بينهما. وفي المقابل، فإنّ للنشاط دلالة أوسع وأعم بكثير من العمل، وتنطبق في جميع الحالات على السواء وعلى جميع مستويات الوجود؛ ولأخذ أبسط مثال، فإنّ الحديث يحصل عن النشاط الذهني، غير أنه رغم عدم الدقة في الكلام الجاري، لا يمكن استعمال عبارة العمل الذهني؛ وفي مستوى أعلى، يمكن كذلك الكلام عن نشاط روحي، وهو بالفعل عبارة عن التأمل الروحي (المتميز طبعا عن مجرد التفكر الذي ليس سوى وسيلة توظف للتأمل الروحي، وهو لا يعدو ميدان العقلية الفردية). بل ثمة أمر أعلى من هذا الذي ذكرناه: فباعتبار التكامل بين "الفاعل" و "المنفعل" وتناسبه مع "ما هو بالفعل" و "ما هو بالقوة" بالمعنى الأرسطوطاليسي، نرى بلا عناء أنّ الأكثر نشاطا هو أيضا، بمقتضى هذه الصفة، الأقرب إلى المجال الروحي الخالص، بينما الانفعالية تهيمن على الميدان الجسمي؛ ومن هنا تبرز هذه النتيجة التي لا تبدو متناقضة إلا في الظاهر، وهي أنّ النشاط يكون أعظم وأكثر واقعية كلما كان مجاله أبعد من ميدان العمل (الحسّي). ويبدو أنّ غالبية المحدثين، مع الأسف، لا يفهمون هذه الوجهة من النظر، وتنتج عن جهلهم هذه أخطاء فادحة، مثل خطأ بعض المستشرقين الذين لا يترددون في تطبيق طابع "الانفعال" على "بوروشا" عندما يكون المقصود التراث الهندوسي؛ وعلى "تيان" عندما يكون المقصود تراث الشرق الأقصى ((الصيني))، بينما دلالة هاتين الكلمتين تعني المبدأ الفعال لمجلي الظهور الكلي!

هذه الاعتبارات القليلة تسمح بفهم لماذا تستهوي المحدثين رؤية "الخمولية"، أو ما يظنون أنّ بالإمكان تسميته هكذا، في كل مذهب يجعل مكانة التأمل الروحي أسمى من العمل (الحسّي)، أي إجمالا في كل مذهب تراثي أصيل بلا استثناء؛ ويبدو أنهم يظنون بأنّ ذلك يرجع نوعا ما إلى الاستهانة بالعمل، بل إلى تجريده من كل قيمة مّميزة له، ولو على المستوى العرضي الذي هو مستواه، وهذا الظن خاطئ تماما، لأن المقصود في الحقيقة هو وضع كل شيء في المحل الذي ينبغي في الحالة السوية أن يكون فيه؛ فالإقرار بأنّ شيئا يحتل أدنى الدرجات في سلم لا يعني أصلا إنكار شرعية وجوده، إذ هو على أي حال عنصر ضروري من الجملة التي هو جزء منها. ولا ندري لماذا جرت العادة وتفشت بالتهجم في هذا الصدد على التعاليم الهندوسية بالخصوص، التي لا تختلف مطلقا في هذا الموضوع عن غيرها من التراثيات الأصيلة السوية، سواء منها الشرقية أو الغربية؛ ولقد شرحنا في العديد من المناسبات الكيفية التي تنظر بها هذه التراثيات إلى العمل، فلا حاجة هنا إلى مزيد من الإلحاح عليها. وننبّه فقط على مدى عبثية الكلام عن "الخمولية" بصدد "الـيوكا" كما يفعله البعض عندما نفكر في النشاط الجبار الذي ينبغي القيام به في جميع الميادين للبلوغ إلى هدف "الـيوكا" (أي في الحقيقة إلى "الـيوكا" نفسه، بالمعنى الأدق، ولا تسمى الوسائل التحضيرية بهذا الاسم إلا من باب التوسّع)؛ والمقصود هنا هو مناهج في التربية الروحية بحصر المعنى، والنشاط هو إحدى سماتها الأساسية، كما هي عليه. ولتفادي كل اعتراض محتمل، نضيف أنّه إذا كانت بعض شروح الهندوسيين المعاصرين يمكن أن تبدو قابلة لتهمة "الخمولية"، فما ذلك إلا لأنّ هؤلاء ليسوا مؤهلين بأي درجة للكلام عن هذه الأمور، بل بفعل التربية الغربية التي تلقوها، هم في جهلهم مثل الغربيين أنفسهم تقريبا، في ما يتعلق بتراثهم الروحي الخالص.

بيد أنه إذا جرت العادة بتجريح التعاليم الهندوسية لكونها تستهين بالعمل (الحسي حسب المفهوم الخاطئ)، فإنّ الشعور بالحاجة إلى الكلام بصراحة أكثر عن "الخمولية" يتوجه بالأخص عموما إلى الطاوية ((أي المذهب الروحي العرفاني في ملة الصين الأصلية))، وهذا بسبب الدور الذي يلعبه مفهوم "اللاتصرف" ((“non-agir” بالفرنسية، "وو- واي" بالصينية))؛ والمستشرقون لا يفهمون بتاتا دلالته الحقيقية، وبعضهم يجعله مرادفا لـ"البطالة التامة"

وللـ"انفعالية" بل حتى للـ"عطالة الجامدة" (ولأنّ المبدأ الفعال لمجلى الظهور يتميز بـ"اللاتصرف"، يزعمون أنه "منفعل" كما سبق ذكره)؛ وقد تفطن بعضهم إلى وجود خطأ في هذا الفهم، لكنهم رغم هذا، لم يدركوا صميم المقصود، ولم يميزوا أيضا بين العمل والنشاط، فرفضوا ترجمة "وو- واي" بـ"اللاتصرف"، ووضعوا بدلها تعريفات لا معنى لها متفاوتة الغموض ومقلصة أبعاد التعاليم بحيث لا تترك مجالا لاستشفاف دلالتها العميقة، أي الروحية العرفانية بالخصوص. وفي الحقيقة : الترجمة الوحيدة المقبولة هي كلمة "اللاتصرف" (بالفرنسية: non-agir)؛ لكن نظرا لعدم الفهم المعتاد، يجدر شرح كيف ينبغي فهمها؛ فـ"اللاتصرف" ليس بتاتا بطالة أو عطالة، وإنّما هو، كما نبّهنا عليه سابقا، بالعكس أسمى نشاط، وهذا لأنّه أبعد ما يمكن عن ميدان العمل الخارجي، وهو غير مقيد أصلا بأيّ حدّ من الحدود التي يخضع لها هذا الأخير بحكم طبيعته الخاصة؛ وإذا كان "اللاتصرف"، بمقتضى التعريف نفسه، خارجا عن كل التناقضات، فيمكن القول أنه في الطرف الأقصى المعاكس للهدف الذي تؤول إليه الخمولية في مجال التربية الروحية.

(("واللاتصرف" قريب من مفهوم "التوكل على الله تعالى" في الإسلام، بعكس "التواكل" القريب من "الخمولية". ولأهمية التوكل، تكرر في القرآن اسمه تعالى "وكيل" نحو 14 مرة، وتكررت مشتقات (وكل) عشرات المرات؛ وعدد الاسم "وكيل" بحساب الجمل الصغير هو 12 وبالكبير 66، تماما مثل الاسم الأعظم "الله")).

ومن البديهي أنّ "اللاتصرف"، أو ما يكافؤه في جانب التربية الروحية من الملل والتراثيات الأخرى، يستلزم بالنسبة لمن تحقق به، تجردا كاملا إزاء العمل الخارجي، وإزاء جميع الأغيار العارضة، لأنّ مثل هذا الكائن يقع في المركز نفسه "للدولاب الكوني"، بينما تلك الأعراض لا تنتمي إلا إلى محيطه ((من أهم رموز مركز الدولاب الكوني في الإسلام الكعبة المشرفة، وإحرام الحاج يرمز إلى التجرد أو "اللاتصرف"، وحقيقة "اللاتصرف تظهر في الآية 23 من سورة الحديد؛ "لكي لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم")). وإذا كانت الخمولية تدعو من جانبها إلى اللامبالاة التي تبدو مشابهة في بعض الوجوه إلى ذلك التجرد، فما ذلك بالتأكيد إلا لأسباب مختلفة تماما. وكذلك يمكن لظواهر متماثلة أن تعود إلى أسباب متباينة

جدا؛ وكيفيات التصرف (أو في بعض الأحيان الامتناع عن التصرف) قد تظهر أحيانا هي نفسها، لكن دوافعها يمكن أن تكون في غاية الاختلاف؛ وقد ينتج عن هذا أخطاء خلط والتباس عند الواقف مع الظواهر. وتوجد بالفعل في هذا الصدد بعض الوقائع، التي تبدو غريبة في نظر العامة، ويمكن أن يبرروا بها ما يدعو إلى ذلك التقريب الخاطئ الذي يريدون إقامته بين الخمولية وتراثيات من طراز روحي عرفاني سوي أصيل؛ لكن هذا يستدعي بعض الأسئلة الهامة من حيث هي، وجديرة بأن نخصص لها باب مستقلا لاحقا.

الباب السادس والعشرون

جُنون ظاهر وحكمة مخفية

في آخر الباب السابق، أشرنا إلى بعض كيفيات التصرف التي يزداد شذوذها أو ينقص، ويمكن حسب الحالات، أن تكون دوافعها مختلفة تماما. وصحيح بصفة عامة أنّها تستلزم دائما النظر إلى العمل الخارجي بكيفية تختلف عن نظرة غالبية الناس، ولا تضفي عليه من حيث هو، الأهمية المنسوبة إليه عموما؛ لكن ينبغي في هذا الصدد القيام بعدة تمييزات.

وفي البداية لا بدّ من توضيح أنّ تجرد القلب عن التعلق بالعمل الخارجي الذي تكلمنا عنه في سياق الحديث عن "اللاتصرف"، هو قبل كل شيء عدم التفات كامل إلى ما يتعلق بالنتائج التي يمكن أن تُجنى منه، لأنها مهما كانت لم تعد تؤثر حقا في الكائن الذي وصل إلى مركز "الدولاب الكوني". وزيادة على هذا، من البديهي أنّ مثل هذا الكائن لا يتصرف أبدا بدافع الحاجة إلى التصرف، وإذا لزمه التصرف لسبب ما، مع وعيه التام بأنّ هذا ما هو إلا مجرد مظهر عارض ووهمي، كما هو عليه بالنسبة لنظره هو الخاص (ولا نقول طبعا بالنسبة للآخرين المشاهدين له)، فإنّه لا يقوم به بالضرورة بكيفية تختلف خارجيا عن الكيفية التي يقوم بها الناس الآخرون، إلا إذا طرأت أسباب معيّنة في بعض الحالات الخاصة. وبلا عناء، نرى أنّ هذا الموقف يختلف تماما عن موقف الخموليين وأتباع الميستيسيزم الآخرين الذين يزداد "شذوذهم" أو ينقص، ولا يأبهون بالعمل حسب زعمهم (بينما هم بعيدون جدا عن المقام الذي يظهر فيه العمل الحسّي وهما محضا)، ويتخذون ذلك ذريعة للقيام بأيّ شيء بلا تمييز، تبعا لنزوات الجانب الغريزي أو "الشعورالتحتي" لذواتهم؛ وهذا يُعرّض طبعا لاستجلاب كل أنواع الإفراط والاختلالات والانحرافات؛ وأقل أخطاره في جميع الحالات فتح المجال للإمكانيات السفلية لتنمو عشوائيا بلا رقابة، بدلا من بذل جهد

للسيطرة عليها، وهو الجهد الذي لا يتلاءم مع الانفعالية القصوى التي تطبع أتباع هذا النمط من الميستيسيزم.

ويمكن أيضا التساؤل عن مدى حقيقة تلك اللامبالاة بالعمل التي تظهر عليهم في مثل هذه الحالة (ونفس التساؤل يصحّ على أيّ شخص لم يبلغ المركز فينعتق عندئذ من كل عوارض "المحيط")، حيث نراهم أحيانا يمارسون بشطط تصرفات شاذة مقصودة ومبيّتة. وكمثال على هذا الصنف: الخموليون تحديدا في أواخر القرن السابع عشر، الذين شكّلوا في ما بينهم جمعية تسمّى: "الطفولة المقدّسة"، ويجهدون فيها أنفسهم في محاكاة جميع تصرفات الأطفال في حركاتهم وكلامهم، وقصدهم التطبيق الحرفي بأتم ما يمكن لوصية الإنجيل: بأن يكون الإنسان "كالأطفال الصغار"؛ غير أنّ تصرفهم ذلك يُمثّل فعلا بالنسبة لهذه الوصية "الحرف الذي يقتل"؛ وإنّا لنعجب عندما لا يستنكف رجل مثل "فينالون"؟ ((1651-1715 راهب وكاتب وأديب فرنسي)) أن يُسلم نفسه لمثل تلك المحاكاة المزرية. وهذه المحاكاة الخارجية للأطفال من طرف أشخاص كبار لا يمكن وصفها بغير المزرية، إذ هي حتما ذات طابع مصطنع متكلّف في هيئة كاريكاتورية. وعلى كل حال، فهذا التصنع الصوري، وليس هو في الجملة شيء آخر، لا يتلاءم مع المفهوم الخمولي الذي يذهب إلى وجوب فصل وعي الشخص عن العمل إن صحّ القول، وبالتالي أن لا يجتهد أبدا في القيام بعمل بكيفية هي أولى من كيفية أخرى. ولا نريد بهذا أنّ نوعا من التظاهر الصوري، ولا بالجنون (والتظاهر بمحاكاة الطفولة ليس بعيدا عنه من حيث الشكل) لا يكون أحيانا مبرّراً، حتى عند متبعي الميستيسيزم؛ إلا أنّ هذا التبرير لا يصح إلا بشرط الوقوف في وجهة نظر مختلفة تماما عن الخمولية. ونفكر هنا بالخصوص في بعض الحالات التي تُصادف أحيانا في بعض الأشكال الشرقية للمسيحية (وينبغي تسجيل أنّ مفهوم الميستيسيزم نفسه في شكله المسيحي الشرقي لا يتطابق بالضبط مع مفهومه في شكله الغربي)؛ وبالفعل، ففي "سير" القديسين الشرقيين توجد طرق غريبة وشاذة للقداسة، مثل طريقة "مجانين المسيح" الذين يرتكبون أفعالا غير سوية لإخفاء مواهبهم الروحية عن أعين المحيطين بهم تحت المظهر المشين للجنون، أو بالأحرى للتحرر من قيود هذا العالم في شكلها الأشد خصوصية والأكثر إحراجا للعقل، أي "الأنا

الاجتماعي"[1]. نتصوّر أنّ هذا التظاهر بالجنون وسيلة بالفعل للانفلات من كل فضول متطفل (رغم أنّها ليست الوسيلة الوحيدة)، وكذلك للتحرر من كل التزام اجتماعي تصعب ملاءمته مع الترقي الروحي؛ لكن من المهم ملاحظة أنّ المقصود حينئذ هو موقف متخذ إزاء العالم الخارجي ويشكّل نوعا من "الدفاع" ضدّه، وليس بتاتا، كما هو حال الخموليين السابق ذكرهم، وسيلة تقود من حيث هي إلى نيل بعض المقامات الباطنية. ولا بدّ من إضافة أنّ مثل هذا التظاهر الصوري خطير، لأنّ بالإمكان أن يؤول تدريجيا وبسهولة إلى جنون حقيقي، لاسيما عند متبع الميستيسيزم، الذي هو بمقتضى التعريف نفسه، لا يملك السيطرة على أحواله. وبين مجرد التظاهر الصوري والجنون بحصر المعنى، يمكن أن توجد درجات متعددة للاختلال الذي تزيد حدته أو تنقص؛ وما من اختلال إلا وهو بالضرورة عائق، يعرقل ما دام موجودا، الترقي المنسجم التام لإمكانيات الكائن العليا.

وهذا يقودنا إلى النظر في حالة أخرى، يمكن أن تبدو ظاهريا مشابهة للحالة السابقة، رغم كونها في الصميم مختلفة جدا عنها من عدّة جوانب؛ إنّها حالة ما يسمّى في الإسلام بـ "المجاذيب" ((ينظر حول أحوالهم الباب 44 من كتاب الفتوحات المكية لابن العربي، وعنوانه: في معرفة البهاليل وأئمتهم من البهللة))، فهم بالفعل يظهرون في هيئة غير عادية، تذكر كثيرا بـ"مجانين المسيح" الآنف ذكرهم؛ لكن لا وجود هنا لتظاهر صوري، ولا للميستيسيزم، رغم أنّ هذا هو الذي يمكن بالتأكيد أن يوهم بسهولة المراقب الخارجي. وفي الحالة العادية يكون المجذوب منتميا إلى طريقة صوفية، وبالتالي يكون قد سلك منهاج التربية الروحية في مراحله الأولى على الأقل، وهذا، كما كررناه مرارا لا يتلاءم مع الميستيسيزم؛ إلا أنّه في وقت معيّن، حصل له في الجانب الروحي جذب نجم عنه فقدان للتوازن ونوع من "الانفصام" إن أمكن القول، بين مختلف العناصر المؤلفة لذاته، وهذا بسبب غياب تحضير ملائم وضعف في الحال "الفعّال" ((المالك للأحوال))؛ أي أنّ الجانب العلوي بدلا من أن يأخذ معه الجانب السفلي ليساهم معه بقدر الإمكان في رقيّة الخاص، بالعكس ينفصل عنه ويخلّفه وراءه، إن صحّ

[1] فلاديميرلوسكي، بحث حول لاهوت الميستيسيزم في كنيسة الشرق، ص17.

التعبير[1]؛ وبالتالي لا ينتج عن هذا سوى تحقق جزئي اضطرابه يزيد أو ينقص. وبالفعل، فالتحقق التام السوي لا يُهمل أيّ عنصر في الكائن، ولو كان من بين العناصر المنتمية إلى مستوى سفلي، أي التي ليس لها من الحقيقة سوى نصيب أدنى (لكنها ليست مجردة من كل حقيقة)؛ والذي ينبغي دائما هو معرفة الاحتفاظ بكل شيء في موقعه الصحيح المناسب لدرجته في سلم مراتب الوجود. وهذا يصح أيضا على العمل الخارجي الذي ما هو في الجملة إلا النشاط الخاص ببعض هذه العناصر.

غير أنّ المجذوب، لعجزه عن "توحيد" ذاته، "تزل به القدم" ويصير كأنه "خارجا عن نفسه"؛ ولكونه غير متحكم في أحواله، ومن هذا الوجه فقط، يمكن تشبيهه بالمتّبع للمستيسيزم؛ ورغم أنّه في الحقيقة ليس مجنونا ولا متظاهرا متصنّعا (وحسب ما يمكن فهمه من ما سبق، لا تُؤخذ هذه الكلمة هنا بالضرورة بالمعنى السالب) فهو يبدو في أغلب الأحيان في هيئات الجنون[2]. وبالنسبة لطريق التربية، يوجد هنا انحراف لا مراء فيه؛ كما يوجد أيضا، وإن كان من نمط مختلف قليلا، عند المتظاهرين بـ"الخوارق" التي تزداد غرابتها أو تنقص، مثل الذين يتواجدون في الهند بالخصوص. والمقاربة بين هاتين الحالتين لها سبب آخر سنذكره بعد قليل، زيادة على اشتراكهما في عدم إمكانية بلوغ الكمال في الترقي الروحي. وهذا الذي ذكرناه ينطبق طبعا على المجاذيب الحقيقيين؛ لكن، بجانبهم يمكن أن يوجد أيضا مجاذيب مزيفون يتظاهرون إراديا بالجذب من دون أن يكونوا عليه حقيقة. وهنا بالخصوص لا بدّ من التنبه الجيّد للفروق الجوهرية، لأنّ هذا التظاهر نفسه يمكن أن يكون من نوعين متعاكسين تماما. فمن جهة، يوجد بالفعل المتصنعون المبتذلون الذين يمكن تسميتهم أيضا بـ"المزيفين" الذين يجدون منفعة في الظهور بهيئة المجاذيب ليعيشوا حياة "طفيلية" إن صح القول؛ فهؤلاء، طبعا لا التفات إليهم أصلا لعدم أهميتهم، وما هم في الجملة سوى مجرد متسوّلين، مثلهم مثل المتظاهرين بالإعاقة وغيرهم من المزيفين من هذا الصنف، الذين

---

(1) لا يمكن طبعا حصول انقطاع تام للعلاقة، لأنّ الموت ينجر عنه مباشرة؛ لكنها تمسي ضعيفة للغاية وكأنها "واهية"، وهو ما يحدث أيضا، بدرجة أو بأخرى، في جميع حالات الاختلال.

(2) ولهذا تستعمل أحيانا كلمة "مجذوب" في الكلام الجاري كنوع من التلميح للمجنون.

لديهم نوع من البراعة الخاصة في ممارسة مهنتهم. لكن، من جهة أخرى، يتفق أيضا لأسباب مختلفة، لاسيما بهدف التخفي وستر حقيقته عن الجمهور، أن يتستر إنسان أدرك درجة عالية في الترقي الروحي من بين المجاذيب؛ بل يمكن حتى لوليّ، في علاقاته مع العالم الخارجي، أن يأخذ أحيانا مظهر مجذوب (وطبيعة علاقاته هذه ودوافعها تبقى بالضرورة خفية عن عامة الناس). وهذه الحالة لا يمكن مقارنتها مع حالة "مجانين المسيح" الذين لم يدركوا مثل تلك الدرجة، وما هم إلا من أتباع نمط خاص من الميستيسيزم؛ ولا إشتراك بين الحالتين إلا في ما يتعلق بإرادة البقاء في الستر والتخفي عن الجمهور. ومن البديهي أنّ الأخطار التي أشرنا إليها في هذا الصدد لا وجود لها بتاتا في هذه الحالة، إذ أنّ المقام الحقيقي لأصحابها يجعلهم في منأى عن كل تأثر بتلك العوارض الخارجية.

وينبغي الآن ملاحظة أنّ نفس الشيء يحصل أيضا عند المتظاهرين بـ"الخوارق" الذين أشرنا إليهم آنفا؛ وهذا يقودنا مباشرة إلى حالة المسمين بالفرنسية (جونكلار "jongleurs" أي البهلوانيون)؛ فكيفيات تصرفهم وظفت في كثير من الأحيان، في جميع الأشكال التراثية كـ"قناع" لعرفاء من درجة عالية، خاصة عندما يُناط بهم القيام بـ"مهمات" معينة في المحيط الخارجي. وبالفعل فإنّ اسمهم لا يعني فقط صنفا من الأشخاص يقومون بأعمال غريبة تبدو خارقة للعادة (Prestigitateur) تبعا للدلالة المنحصرة التي أعطاها المحدثون لهذه الكلمة. ففي وجهة النظر التي نقف عندها الآن، يدخل بالضبط ضمن هؤلاء كل شخص يبهر المشاهدين بـ"خوارق" من نمط نفساني أصيل، لأنّ "الجونكلار" (أو المشعبذ) في الحقيقة هو الذي يسلي الجمهور عندما يقوم بأمور عجيبة، أو حتى بمجرد التظاهر في هيئات غير معتادة[1]. وبهذه الصفة كان معتبرا في العصر الوسيط، حيث كان المشعبذ يتطابق نوعا ما مع المهرّج ((أو البهلول)). وإذا علمنا من جانب آخر أن البهلول (أو المهرج) كان يطلق عليه اسم "المجنون" رغم كونه غير ذلك في الحقيقة، تتبيّن الصلة الوثيقة القائمة بين مختلف الحالات التي أوردناها. وإذا أضفنا كون المشعبذ، وكذلك المجذوب، يكون عادة من "السوّاح"، يسهل فهم المزايا التي يوفرها الدور الذي يلعبه عندما يكون المقصود التخفي عن انتباه

[1] اشتقاقيا كلمة "جونكلار" (من اللاتينية "جوكولاتور") تعني بحصر المعنى "المسلي"، مهما كان نوع التسلية الذي يقوم به.

العوام أو صدّهم عن ما ينبغي أن يبقى مجهولا عندهم، لأسباب ظرفية، أو لأهداف أخرى من طراز أعمق بكثير[1]. وبالفعل، فإنّ التظاهر بالجنون هو من أولى الأقنعة التي يتعذر اختراقها، والتي يمكن للحكمة أن تتستر بها لأنه على النقيض منها.

ولهذا، في الطاوية، يوصف "الفائزون بالحياة الدائمة" ((وهو نعت يطلق على الذين بلغوا درجة معينة من أعلى درجات التحقق الروحي)) عندما يظهرون في عالمنا، في هيئة تزداد غرابتها أو تنقص، بل مضحكة أو مثيرة للسخرية أحيانا، ولا تخلو زيادة على ذلك، من نوع من "الابتذال"؛ لكن هذه السمة الأخيرة ترجع إلى جانب آخر من المسألة.

[1] يمكن أيضا توظيف الـ "جونكلار" والمجذوب الحقيقيين، بسبب نفس المزايا، لـ"نقل وتوصيل" بعض الأمور من دون أن يكونا هما أنفسهما على علم بها؛ لكن هذه مسألة لا تتعلق بما نحن بصدده الآن.

الباب السابع والعشرون

القناع "الشعبي"

نبّهنا آنفا على أنّ "الفائزين بالخلود" في الطاوية يوصفون في هيئات تتداخل فيها الغرابة مع الابتذال؛ وهذا الاقتران للمظهرين يمكن أن يوجد في حالات أخرى، خصوصا عند المجذوب وعند "المشعبذ"، وبالتالي عند الذين يستعيرون الهيئة الظاهرية لهؤلاء كما سبق بيانه؛ وهم في نفس الوقت يظهرون كـ "مجانين"، وهيئتهم العامة تتسم طبعا بطابع شعبي". لكن رغم هذا، فإنّ المظهرين المذكورين ليسا بالضرورة متلازمين في جميع الحالات، لأنّه قد يتفق أيضا أنّ ما يمكن تسميته بـ "المبتذل" أو بـ "الشعبي" (والكلمتان في الصميم مترادفتان تقريبا) يوظّف وحده كـ "قناع" لمقام روحي باطني؛ ونعني بهذا أنّ عرفاء، خصوصا من المتحققين بأعلى المقامات، يُخفون أنفسهم بإراداتهم داخل الجمهور، بحيث لا يتميزون عنه خارجياً بشيء. وهذا هو في الجملة، كما يمكن ملاحظته، أدق وأتم تطبيق لمبدأ تنظيم وردة الصليب الذي يأمر بالاعتماد الدائم للغة وللباس الناس الذين يعيش الإنسان بينهم والتقيّد في كل شيء بكيفية تصرّفهم؛ ويمكن بالتأكيد أن نرى في هذا، أولا وسيلة للتخفي عن العوام، وليس هذا بدون أهمية من جوانب شتى، لكن كذلك لأسباب أخرى ذات بُعد أعمق.

وبالفعل، لا بد من التنبّه إلى ما يلي: وهو أنّ المقصود دوما في مثل هذه الحالات هو سواد الشعب، وليس بتاتا ما اتفق على تسميته في الغرب بـ "الطبقة الوسطى"، أو بما يناسبها بقدر يزيد أو ينقص في جهات أخرى؛ وهكذا هو الأمر، حتى أنّ في البلدان الإسلامية يقال عن القطب أنّه إذا أراد الظهور بين عامة الناس، يتخذ هيئة متسوّل أو بائع جوال، وبسواد الشعب نفسه (وهذه المقاربة ليست بالتأكيد مجرد صدفة) تناط دائما أمانة حفظ حقائق من طراز باطني، ولولاه لتعرضت للضياع، وهي حقائق يعجز هو عن فهمها يقينا، إلا أنه رغم ذلك يبلغها بأمانة أتمّ، حتى وإن استلزم تزميلها، هي أيضا، بقناع تزداد فظاظته أو تنقص؛ وهنا في الجملة يكمن الأصل الحقيقي والعلة الفعلية لكل "فولكلور"، وبالخصوص ما يطلق عليه اسم "الأقاصيص الشعبية" ؛ لكن، يمكن أن نتساءل، كيف يقع أن يكون هذا الوسط،

الذي يسميه البعض بلا حرج وباحتقار "الطبقة الشعبية الدنيا" أحسن ملجأ للصفوة، بل لأعلى قسم منها، الذي هو إن صحّ القول المعاكس تماما لتلك الطبقة الدنيا، إمّا من حيث ما هي عليه، وإما لكونها في العادة تصون الحقائق الباطنية؟ فهنا يبدو وجود مفارقة، إن لم تكن تناقضا جليا؛ بيد أننا سنرى أنّ الأمر في الحقيقة ليس على هذا المنوال.

وعلى أيّ حال، فسواد الشعب في نفسه، إجمالا، ليس سوى كتلة "مطواعة" للغاية، متناسبة مع المظهر "الهيولاني" بحصر المعنى، لما يمكن تسميته بالكينونة الاجتماعية؛ وبمقتضى هذه "المطواعية" نفسها، وما لم يخضع لـ"انحراف"، فسواد الشعب يحمل في ذاته إمكانيات لا وجود لها في "الطبقة الوسطى"؛ وهي، بلا شك إمكانيات خفية غير متميزة، أو كامنة إن شئنا، لكنها على أي حال موجودة وقابلة للتطور دائما إذا صادفت أرضا ملائمة. وبعكس ما يتبجح بإعلانه في أيامنا، لا يتصرف الشعب تلقائيا ولا ينتج شيئا من نفسه، وإنّما هو "الخزّان" الذي يمكن أن يُستخرج منه كل شيء، سواء الأحسن أو الأسوأ، تبعاً لطبيعة المؤثرات التي يخضع لها. وأمّا "الطبقة الوسطى" فمن السهل جدا التنبه إلى ما يمكن أن ينتظر منها إذا فكرنا في طابعها الأساسي الضيق المنحصر في ما يسمى بـ"العقل الراشد" المزعوم، الذي يُفصح عن حقيقته في مفهوم "الحياة المعتادة"، وأتم نموذج لمنتوج ذهنيته الخاصة هو عقلانية ومادية العصر الحديث؛ وهذا هو الذي يعطي أصحّ مقدار لإمكانيات هذه "الطبقة الوسطى"، إذ هذا هو الناتج الحاصل عندما يُسمح بتطورها بحرية. ولا نريد بتاتا أنها هي أيضا لا تخضع في هذا لبعض الإيحاءات، بل العكس لأنّها هي أيضا ذات طبيعة "منفعلة" نسبيا على أي حال؛ ولا يقل صحة أنّ مفاهيم العقلانية والمادية تشكلت عنها، أي أنّ تلك الإيحاءات وجدت فيها أرضا ملائمة، وهذا يستلزم حتما أنها تستجيب لنفس توجهاتها؛ وفي الصميم، إذا صحّ وصفها بـ"الوسطى" أليس هذا بالخصوص على شرط أن تُعطى لهذه الكلمة معنى "الرداءة"؟

بيد أنّه يوجد أمر آخر، يكمل شرح ما ذكرناه ويعطيه تمام دلالته؛ وهو إذا كان سواد الشعب في الطرف المعاكس للصفوة، فإنّ هذه الأخيرة تجد فيه حقا انعكاسه المباشر الأتم، كما هوالوضع في جميع الأشياء، حيث تنعكس مباشرة أعلى نقطة في أسفل نقطة، لا في إحدى النقاط الوسطى. وصحيح أنه انعكاس مظلم مقلوب، كحال الجسم بالنسبة للروح، لكنه يوفر إمكانية "التقويم" أو البعث من جديد، المماثل لما يحدث في آخر كل دورة زمنية؛ وفي

مثل هذا يصح قول أنّ "الأطراف المتعاكسة تتلامس" أو بالأحرى تتلاقى. والتماثل الذي أشرنا إليه بين سواد الشعب والجسم يبرر أيضا الطابع "الهيولاني" المتمثل في كل واحد منهما على التتالي في الميدان الاجتماعي وفي الميدان الفردي؛ بينما ما هو ذهني، لاسيما باعتباره في مظهر "العقلانية" تخصيصا، يتناسب بالأحرى مع "الطبقة الوسطى". والحاصل من هذا أيضا أنّ الصفوة، بنزولها إلى الشعب إن صح ا لقول، تجد فيه جميع مزايا "الاندماج" من حيث أنّه ضروري لتشكيل كائن تام حقا في مرتبة وجودنا؛ فسواد الشعب "حامل" لها و "قاعدة"، مثله مثل الجسم بالنسبة للروح المتجلي في الفردية الإنسانية[1].

والتطابق الظاهري بين الصفوة وسواد الشعب، يتناسب بدقة في التصوف الإسلامي، مع مبدأ الملامتية، الذين يلتزمون بقاعدة التلبس بظاهر عادي يشترك فيه عامة الناس، بل يكون مبتذلا أحيانا، بمقدار ما يكون مقامهم الباطني أكمل وروحانيتهم أعلى، فلا يبدو أبدا أي ملمح من هذه الروحانية في علاقاتهم مع الناس الآخرين[2] ((ينظر حول مقام الملامتية وأحوالهم في كتاب "الفتوحات المكية" للشيخ الأكبر ابن العربي الأبواب :123/ 32/ 73/ 309/ وينظر "رسالة الملاتيتة" للشيخ أبي عبد الرحمن السلمي)). ويمكن القول أنهم بهذا الفارق الأقصى بين الباطن والظاهر، يجعلون بين هذين الطرفين من ذواتهم أبعد فاصل،إذا سمح بمثل هذا التعبير،وهذا يتيح لهم في أنفسهم تجميع أعظم جملة من القدرات من كل صنف، لتؤول منطقيا في منتهى تحققهم إلى كمال "الجمعية الكلية" الحقيقية للذات[3]. ومن البديهي أن ذلك الفارق لا يعود في النهاية إلا إلى عالم الظواهر؛ ففي الحقيقة المطلقة، وبالتالي عند منتهى التحقق المشارإليه، لا بقاء لظاهر ولا-لباطن، لأن هنا مرة أخرى، تتلاقى الأطراف نهائيا في المبدأ الحق.

---

(1) هذا يمكن أيضا مقاربته بالاعتبارات التي سنعرضها لاحقا في آخر الباب 31 الذي عنوانه "الليلتان"، من حيث أنّ المقصود هو "نزول الروح".

(2) ينظر: عبد الهادي، "الملامتية" في عدد أكتوبر 1933 من مجلة "برقع إيزيس".

(3) لا نريد هنا قول أنّ الجمعية لا يمكن تحقيقها إلا بهذه الكيفية، وإنّما نقصد فقط بأنّ بالإمكان تحقيقها فعليا هكذا تبعا للمنهاج الخاص بطريق الملامتية.

ومن ناحية أخرى، من المهم بالخصوص ملاحظة أنّ المظهر "الشعبي" الذي يكتسيه العرفاء، يشكل على جميع المستويات صورة "للتحقق بالرجوع" (بعد العروج) [1]؛ ولهذا يقال عن حال الملامتية أنه يشبه حال النبي ﷺ الذي رُفع إلى أعلى مقامات القرب الإلهي، لكنه لما رجع إلى الخلق، لم يتكلم معهم إلا عن الأمور الظاهرة، بحيث لم يظهر عليه أي شيء من مساررته مع الله تعالى؛ وقد قيل أنّ هذا الحال أعلى من حال موسى عليه السلام الذي لم يستطع أحد رؤية وجهه بعد أن كلمه الله ((تعالى)). وهذا يرجع أيضا إلى مفهوم الجمعية الكاملة حسبما ذكرناه آنفا، وهو في الصميم تطبيق لمسلمة أن "الكلّ أزيد من الجزء"[2] مهما كان هذا الجزء، حتى لو كان هو الأشرف من الباقي جميعا[3]. وبالفعل، ففي الحالة التي يمثلها هنا موسى عليه السلام لم يتم "الرجوع" بكيفية كاملة، إن أمكن القول، ولم يستوعب جميع المستويات السفلية، ومن ضمنها ما يمثله المظهر الخارجي للعوام من الناس، لكي يجعلهم مساهمين في الحقيقة العلوية المفارقة بمقداراستعدادات كل واحد منهم؛ وإن صحّ القول، هذا هو المظهر المعاكس لما اعتبرناه سابقا عند الكلام عن الشعب كـ"حامل" ((أو كـ"حاضن")) للصفوة، وهو أيضاً طبعا المظهر المكمل لذلك، لأن دور"الحامل" نفسه، ليكون فعالا، يشترط بالضرورة نوعا من المساهمة، بحيث تكون كل وجهة من الاعتبار مستلزمة للأخرى[4].

ومن المعلوم أنّ الانعدام التام للتميزعن السواد العام من حيث الظواهر، مع أعمق اختلاف من حيث الحقيقة، يوجد كذلك بوضوح في الطاوية، و"لاوتسا" نفسه عبّر عنه مرات عديدة[5]((هو أشهر أقطاب الطاوية في القرن السادس قبل المسيح، وكان معاصرا

(1) ينظر آخر باب من هذا الكتاب، وعنوانه "التحقق بالعروج وبالرجوع".

(2) لا نقول "أكبر" كما يقال في العادة، مما يجعل المسلمة منحصرة المدى في تطبيقها الرياضي فقط؛ وهنا، ينبغي طبعا اعتبارها من وراء ميدان الكم.

(3) بهذا المعنى ينبغي فهم سمو طبيعة الإنسان بالنسبة للملائكة، كما هو معتبر في التراث الإسلامي.

(4) المساهمة المعتبرة هنا لا تقتصر دائما على الجانب الظاهري من التراث الروحي حصرا؛ وكمثال على هذا ما نراه في أغلب الطرق الصوفية الإسلامية التي تندرج في جانبها الأكثر ظهورا عناصر "شعبية" بحصر المعنى، وغير قابلة بجلاء إلا لانتساب شكلي لطريق التربية، وهذا رغم الطابع الباطني لتلك الطرق، بمقتضى نفس تعريفها؛ ويبدو أن الوضع كان على هذا المنوال في ما كان يعرف بـ"تياز" في العهد اليوناني القديم.

(5) "تاو- تي- كينك"، خاصة الأبواب 20، 41، 57.

لكونفشيوس))؛ وهو هنا يرتبط بدقة مع أحد مظاهر رمزية الماء الذي ينزل دوما إلى أسفل المواقع[1]، وهو يغلب أشد الأشياء وأقواها مع كونه أضعف الأشياء[2] والماء كصورة للمبدأ "الهيولاني" للأشياء، يمكن اعتباره أيضا في الميدان الاجتماعي كرمز لسواد الشعب، وهذا يناسب موقعه السفلي. والحكيم، بمحاكاته لطبيعة الماء أو لكيفية تصرفه، يندمج ظاهريا مع الشعب؛ وهذا هو الذي يسمح له، في أحسن موقع، ليس التأثير في الشعب بكامله فحسب بفعل "حضوره"، وإنّما الصيانة الكاملة من دون مساس لما يجعله باطنيا أعلى من غيره من عامة الناس، وهذا هو المشكّل حقا للسمو الحقيقي الفريد.

إننا لم نستطع في هذه السطور إلا الإشارة إلى المظاهر الرئيسية لهذه المسألة المعقدة جدا؛ ونختم بملاحظة أخيرة ترجع بالأخص إلى التراثيات الباطنية الغربية؛ فقد قيل عن فرسان الهيكل الذين نجوا من تدمير تنظيمهم ((وذلك في القرن الرابع عشر ميلادي))، أنهم أخفوا أنفسهم بين العمال البنائين؛ ورغم أنّ البعض لا يرى في هذا الخبر سوى "أسطورة"، فإنّه على أيّ حال يتضمن دلالة رمزية؛ وفي الواقع، لا مراء أنّ بعض الهرمسيين قاموا بمثل ذلك التصرف، لاسيما الذين ارتبطوا منهم بالمنحى الروحي لتنظيم وردة الصليب[3]. وفي هذا السياق، نذكر أنّ من بين تنظيمات التربية الباطنية التي يعتمد شكلها على ممارسة مهنة، فإنّ التنظيمات التي احتفظت دوما بطابعها "الحرفي" هي التي كان انحطاطها أهون من الانحطاط الذي أصاب التنظيمات التي تسربت إليها عناصر ينتمي أغلبها إلى "البورجوازية"؛ وخارجا عن الأسباب الأخرى لهذه الظاهرة التي عرضناها في مواقع أخرى، ألا يمكن أن نرى هنا مثالا لخاصية الصيانة "الشعبية" للحقائق الباطنية، وهي الخاصية التي من بين مجاليها يُعتبر "الفلكلور" أيضا من تجلياتها؟

(1) المرجع السابق، الباب 8، ينظر أيضا الباب 51 و الباب 56.

(2) المرجع السابق، الباب 43،والباب 68.

(3) طبعا لا نريد بتاتا التلميح هنا إلى الأصول المزعومة للتحول من "العملي" إلى "النظري" للماسونية، الذي لم يكن في الواقع سوى انحطاط، كما شرحناه بما فيه الكفاية في مناسبات أخرى؛ والذي نحن الآن بصدد النظر فيه يعود إلى عصور سابقة لبداية القرن الثامن عشر.

الباب الثامن والعشرون

التقاء الأطراف

ما ذكرناه سابقا حول موضوع العلاقات بين صفوة أهل العرفان الباطني وسواد الشعب يبدو لنا أنه يستدعي مزيدا من بعض التوضيحات المكملة، لكي لا يبقى موقع لأي لبس. وفي البداية ينبغي تجنّب الخطأ في معنى لفظة "مبتذل" التي تكلمنا عنها في هذا الصدد. وبالفعل، إذا أخذت هذه الكلمة بمعناها الأصلي كما فعلنا، فهي في الجملة مرادفة لكلمة "شعبي"؛ لكن ثمة نوع آخر من الابتذال، يتناسب بصفة أكثر واقعية للمعنى المحقّر الذي غالبا ما يضفيه عليه الكلام الجاري؛ والحق أنّه بهذه الدلالة الأخيرة ينطبق بالأحرى على "الطبقة الوسطى"؛ ولكي نعطي مثالا يسمح مباشرة بفهم المقصود، نقول أنه يوجد هنا كل الفرق الذي وضحه السيد أ.ك.كوماراسوامي بين الفن "الشعبي" والفن "البورجوازي"[1]، أو أيضا إن أردنا، كل الفرق الموجود، في الأشياء المخصصة للاستعمال العادي، بين منتوجات الحرفيين القدامى ومصنوعات الصناعة الحديثة[2].

وهذه الملاحظة تعود بنا إلى الملامتية؛ والكلمة مشتقة من "الملامة"[3]؛ فما هو المعنى الصحيح الذي ينبغي فهمه منها؟ يقينا أنّ هؤلاء العرفاء لا لوم عليهم في تصرفاتهم من حيث هي، ولا من حيث الشرع، إذ مثل هذا اللوم غير متصوّر، لأنهم بعيدا عن إهمال الأحكام الشرعية، هم بالعكس يجتهدون في تعليمها للمحيطين بهم سواء بسلوكهم أو

---

(1) ينظر بالخصوص مقال: "حول الذهنية البدائية"، في عدد أوت سبتمبر– أوكتوبر 1939 من مجلة "دراسات تراثية".– ومن جانب آخر، نذكر أيضا باستعمال "دانتيه" لكلمة "مبتذل" في مصنفه "De vulgari eloquentia"، ولاسيما عبارته "vulgare illustre" (ينظر مقال "نظرات جديدة على اللغة الخفية لدانتيه"، عدد جويلية 1932 من مجلة "برقع إيزيس").

(2) بالفعل، فإنّ الصناعة الحديثة من العمل المخصوص بـ"الطبقة الوسطى"، التي أنشأتها والتي تسيّرها، ولهذا السبب نفسه لا يمكن لمصنوعاتها أن تلبي سوى حاجات خالية من كل روحانية، وفق مفهوم "الحياة المعتادة"؛ ويبدو لنا هذا في غاية البداهة لكي لا يدعو إلى مزيد من الإلحاح.

(3) ويسمون أيضا "أهل الملامة"، أي الذين يعرضون أنفسهم للوم.

بكلامهم؛ لكن كيفية تصرفهم لا تتميز في شيء عن ما عليه عامة الناس[1]، وبالتالي فهي تبدو مستحقة للوم في بعض الأعين، وهي بالأخص أعين "الطبقة الوسطى" تحديدا، أو الناس الذي يعتبرون أنفسهم "مثقفين" حسب العبارة الجارية على الألسن كـ "مودة" في أيامنا هذه؛ ومفهوم "الثقافة" الظاهرية، التي شرحنا حقيقتها في مواقع أخرى[2] هي بالفعل من المميزات البارزة لذهنية هذه "الطبقة الوسطى" التي تُخفي عجزها العرفاني الحقيقي تحت "البريق" السطحي والوهمي لما يسمونه "ثقافة". ونفس هؤلاء الناس هم أيضا الذين يحلو لهم الاستشهاد بـ"العادة" في كل مناسبة. ومن البديهي أنّ الملامتية، أو الذين يتصرفون مثلهم في أوساط تراثية أخرى، لا يمكن بتاتا أن يأخذوا بعين الاعتبار هذه "العادة" المجردة من كل معنى ومن كل قيمة روحية، وبالتالي فلا التفات عندهم للـ"رأي" الذي لا يقدر إلا المظاهر التي لا وجود لشيء وراءها[3]. و"الروح" أو الصفوة التي تمثله لا تجد بالتأكيد في هذه "الطبقة الوسطى" نقطة استناد، لأنّ كل تلك الأشياء التي تتشبّث بها لا تعكس مطلقًا أيّ أمر روحاني، بل هي بالأحرى عين النفي لكل روحانية؛ وبالعكس فحيث يوجد ذلك الانعكاس يوجد أيضا هنا بالذات "الحامل" السوي، سواء كان الجسم على المستوى الفردي، أو سواد الشعب على المستوى الاجتماعي.

وكما ذكرناه سابقا، فإنّ الأطراف تتلاقى بالتحديد، لأنّ أعلى نقطة تنعكس في أسفل نقطة؛ وفي هذا السياق ذكرنا المقارنة التي يمكن إقامتها مع ما يحدث في آخر دورة زمنية؛ وهذه أيضا مسألة تتطلب مزيدا من الشرح ولو قليلا. فلا بدّ بالفعل من التنبه إلى أنّ "التقويم" الذي تنقلب فيه أسفل نقطة إلى أعلى نقطة يتم "آنيا" بحصر المعنى، أي أنه في الحقيقة خارج الزمن، أو بعبارة أدق، حتى لا نقتصر على اعتبار الأوضاع الخاصة بعالمنا، خارج كل ديمومة، وهذا يستلزم المرور بحضرة الغيب أو البطون، وهو الذي يتمثل في "الفاصل" ("ساندهيا"

---

(1) الشريعة نفسها، من حيث توجهها على الجميع بلا تمييز، يمكن نعتها بـ"العمومية" أي "المشتركة" بين كل الناس؛ أولا يوجد في أيامنا، في كل مكان تقريبا، كثرة من الناس الذين يظنون أنهم يبرهنون على "تميزهم" بالامتناع عن القيام بالشعائر الشرعية؟

(2) ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، الباب33.

(3) ينظر هذا الكتاب الباب الرابع: "العادة ضد التراث الروحي".

في اللغة السنسكريتية) الذي يوجد دائما بين دورتين أو مرتبتين من مراتب مجلى الظهور، كما ينصّ عليه التراث الهندوسي ((وهو ما يشار إليه في التراث الإسلامي بفاصل الأربعين سنة - كعدد يرمز إلى الرجوع للمبدأ الحق- بين نفخة الصعق الأولى التي تفني عالم الدنيا ونفخة الإفاقة التي تحيي الخلق للحشر والنشر يوم القيامة)). ولو لم يكن الأمر على هذا المنوال، لما تطابقت البداية مع النهاية في المبدإ الحق، ولما وقع بينهما تناسب إذا اقتصرنا على اعتبار دورات جزئية؛ وبسبب وقوع هذا المرور آنياً لا يحصل هنا في الحقيقة أي انقطاع للتواصل، وهذا هو الذي يسمح بالكلام حقا عن التقاء الأطراف، حتى وإن كانت نقطة الوصل منفلتة حتما عن كل وسيلة للإدراك الخارجي بكيفية تزيد أو تنقص، وذلك لأنّها تقع خارج متتالية التحولات المتتابعة المشكّلة لمجلى الظهور[1].

ولهذا السبب يقال أنّ ما من تحول في المرتبة الوجودية إلا ولا بدّ أن يتم في الظلمة[2]. واللونُ الأسود، في دلالته العليا يرمز إلى الغيب، إلا أنه في دلالته الدنيا يرمز أيضا إلى اللاتميّز الذي يتمثل في الكمون المحض أو المادة الهيولانية الأولى ((أي الهباء في مصطلح العرفان الإسلامي)) [3]. وهنا مرة أخرى، رغم أنّ هذين المظهرين لا ينبغي بتاتا الخلط بينهما، فهما يتناسبان تماثليا ويقترنان بكيفية ما، تبعا للوجهة التي تنظر بها الأمور. فما من "تحوّل" إلا ويظهر كـ"هلاك" إذا اعتبرناه بالنسبة لمجلى الظهور؛ والذي هو في الحقيقة رجوع إلى الوضع المبدئي،يبدو - إذا نُظر إليه خارجيا ومن الجانب "المظهري"- كأنه "رجوع إلى اللاتميز العمائي" ((نسبة إلى العماء في مصطلح التراث الإسلامي))؛ وكذلك الأصل، حتى وإن كان صادرا مباشرة من المبدأ الحق، فهو يأخذ في تلك الوجهة من النظر مظهر "خروج من العماء"[4].

وكما أنّ كل انعكاس هو بالضرورة صورة لما هو منعكس، فإنّ المظهر الأدنى يمكن اعتباره كممثل في مستواه النسبي للمظهر الأعلى، بشرط أن لا ننسى طبعا تطبيق "الاتجاه المعاكس"

---

(1) تأمل الرجوع إلى هذه النقطة في موضوع رمزية "سلسلة العوالم".

(2) ينظر كتابنا "نظرات في التربية الروحية"، الباب 26.

(3) ينظر لاحقا الباب 30: "الليلتان".

(4) في رمزية الكيمياءالقديمة، ما من "تحول" إلا ويفترض المرور بحالة من اللاتميز تتمثل في اللون الأسود، ويمكن كذلك اعتبارها في هذين المظهرين.

وهذا يصح على علاقات الروح مع الجسد، كما لا يقل صحة أيضا على علاقات الصفوة مع سواد الشعب.

ووجود سواد الشعب، أو المندمجين فيه ظاهريا، تبعا للمصطلح اللغوي نفسه، هو وجود "مظلم"؛ وهذه العبارة، من دون شعور المستعملين لها بلا شك، تترجم إجمالا عن الطابع الملازم للدور"الهيولاني" الخاص بسواد الشعب في المستوى الاجتماعي؛ وبهذا الاعتبار، لا نتكلم عن اللاتميز الكلي للمادة الهيولانية الأولى، وإنّما نعني على أيّ حال اللاتميز النسبي لما يقوم بنفس الوظيفة الهيولانية في مستوى معيّن. وأمّا بالنسبة للعارف الذي يعيش في سواد الشعب من دون تميز خارجي، فالأمر مختلف تماما، ومثله كالذي يخفي حكمته تحت مظاهر لا تقل عن "ظلمة" الجنون؛ وزيادة على شتى المزايا التي يجدها فيها، يمكن أن يرى في هذه الظلمة نفسها صورة لـ"الظلمات العليا"[1]. ويمكن أيضا أن نستخلص من هنا نتيجة أخرى، وهي أنّ العرفاء الذين لهم أعلى المقامات في السلم الروحاني لا يساهمون بأي قسط ظاهر في الحوادث الجارية في هذا العالم، وهذا، قبل كل شيء، لأن مثل هذه المساهمة في العمل في إطار "المحيط الخارجي" لا ينسجم مع موقعهم "المركزي"؛ وهم يبتعدون تماما عن كل تميز في "الحياة المدنية"، لأنهم طبعا يعرفون جيدا عدم جدواه؛ لكن، زيادة على هذا، يمكن القول، أنهم لو رضوا بالخروج من الظلمة لصار ظاهرهم غير متطابق حقا مع باطنهم؛ وبالتالي، لو أمكن مثل ذلك، لحصل نوع من الانفصام في الانسجام داخل ذواتهم؛ غير أنّ الدرجة الروحية التي أدركوها، تنفي حتما مثل هذا الافتراض، أي أنها تنفي أيضا إمكانية رضاهم الفعلي بذلك الخروج[2]. ومن البديهي أنّ المقصود هنا لا يشترك في شيء من حيث الصميم

(1) يمكن مقاربة هذا المعنى بما قلناه عن الدلالة العليا للغفلية ((أي الإغفال المتعمد لاسم القائم بعمل أو تأليف)) (ينظر الباب التاسع من كتابنا "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان")؛ فهي كذلك "ظلمة" بالنسبة للفردية (لأن اسم صاحبها مجهول)، لكنها، في نفس الوقت، تمثل انعتاقا من الوضع الفردي، بل هي استتباع ضروري له، لأنّ الاسم والشكل يشكلان بالضبط الفردية على ما هي عليه.

(2) في هذا السياق يمكن أيضا تذكر ما عرضناه حول "رفض الخوارق" (الباب 22 من "نظرات حول التربية الروحية")؛ وبالفعل، فهذه "الخوارق" حتى وإن كانت من نمط يختلف عن المعنى الذي نحن بصدده، فهي لا تقل تناقضا مع "ظلمة" ما ذكرناه هنا.

مع "التواضع"؛ فالأشخاص الذين نتكلم عنهم هم حقا وراء الميدان العاطفي الذي يندرج فيه بالأساس هذا النعت. وهنا، مرة أخرى،نجد مثالا للأحوال التي تبدو متماثلة خارجيا مع أنّ لدوافعهم في الحقيقة أسباب مختلفة تماما[1].

ولكي نعود للنقطة التي تهمنا الآن بالخصوص، نضيف ما يلي: "السّواد الأشد سوادا من السواد" حسب عبارة الهرمسيين، وعندما نأخذها بالمعنى المباشر الأكثر حرفية إن صحّ القول، هو بالتأكيد ظلمة العماء الأسفل، أو "الظلمات السفلية"؛ لكن بمقتضى وصفه هذا وتبعا لما كنا بصدد شرحه، هو رمز سوي للـ "ظلمات العلوية"[2]. وكما أنّ "اللاتصرف" هو حقا النشاط الفعال الكامل، أو أنّ "الصمت" يشكّل في ذاته كل الأصوات في أعيانها الغيبية، فكذلك هذه "الظلمات العلوية" هي في الحقيقة النور الذي يفوق كل نور، أي أنّه من وراء كل ظهور وكل حدوث، إنّه المظهر المبدئي للنور ذاته؛ وهنا، هنا فقط، يتم في النهاية الالتقاء الحقيقي للأطراف.

---

(1) ليس المقصود الاعتراض على كون التواضع يمكن اعتباره كخلق فاضل في وجهة النظر الظاهرية وبالأخص الدينية (المشتملة طبعا على الميستيسيزم)؛ لكن في وجهة نظر التربية العرفانية الباطنية، لا يمكن أن يبقى معنى للتواضع ولا لنقيضه أي التكبر، بالنسبة لمن تجاوز ميدان المتضادات.

(2) في تراثيات مختلفة تصادف عبارات مثل "رؤوس سوداء" أو "وجوه سوداء" ولها أيضا معنى مزدوج مماثل للمعنى الذي نحن بصدده من عدة جوانب؛ ولعل الفرصة تتاح لنا يوما ما لنعود إلى هذه المسألة.

الباب التاسع والعشرون

هل الروح في الجسم أم الجسم في الروح

المفهوم المعتاد الذي يتصور الروح كأنّه ساكن في الجسم يبدو غريبا جداً عند أي أحد حائز على أبسط المعطيات الميتافيزيقية؛ هذا بالأخص لأنّ الروح لا يمكن أن ينحصر حقا في "موقع معيّن"؛ وحتى إن لم يكن ذلك سوى "كيفية في التعبير" تزداد رمزيتها أو تنقص، فإنّ هذا التصور يبدو لأول وهلة مستلزما لتناقض جلي مع المنطق وقلب للعلاقات السوية. وبالفعل، فالروح ليس بشيء سوى "آتما" ((أي الروح الكلي في اللغة السنسكريتية))، وهو المبدأ لجميع أحوال الكائن في جميع مراتب ظهوره؛ والحال أنّ جميع الأشياء مندرجة بالضرورة في مبدئها، ولا يمكن أصلا في الحقيقة أن تخرج منه، فضلا عن أن تحصره في حدوده الخاصة بها؟ وبالتالي، فإنّ جميع مظاهر الكائن، ومنها الجسم الذي هو مجرد نمط منها، ينبغي أن يتضمنها الروح في النهاية، وليس العكس. فـ"الناقص" لا يمكن أن يحتوي على "الزائد" كما لا يمكن أن يولده؛ ويمكن تطبيق هذا المبدأ في مستويات مختلفة، كما سنراه لاحقا. وأما الآن فلا ننظر إلا إلى الحالة القصوى المتعلقة بالرابطة بين مبدأ الكائن ذاته والمظهر الأكثر انحصارا لمجلى ظهوره الفردي البشري. ويمكن أن يقع الميل إلى الاستنتاج المباشر الذي يعبر عنه بقول أن ذلك التصور الشائع لم ينجم إلا عن جهل الغالبية الكبرى للناس، ولا ينطبق إلا على مجرد خطأ لغوي يردده الجميع بحكم ما جرت به العادة بلا رُوية؛ بيد أنّ المسألة ليست في الصميم بهذه البساطة؛ وهذا الخطأ، وهو بالفعل خطأ، له أسباب أعمق مما قد يظن لأول وهلة.

وقبل كل شيء، من البديهي أنّ الصورة المكانية "للظرف" و "للمظروف" في هذه الاعتبارات، ينبغي أن لا تؤخذ حرفيا أبدا، لأنّ واحداً فقط من الطرفين المعتبرين، أي الجسم، هو الذي يختص فعليا بالطابع المكاني، إذ المكان ليس بشيء أكثر ولا بالمغاير لأحد الأوضاع الخاصة بالوجود الجسماني. وتوظيف مثل هذه الرمزية المكانية، وكذلك الرمزية

الزمانية هو على أيّ حال، كما شرحناه مرات عديدة، ليس مشروعا فقط، وإنّما هو حتمي لا مناص منه، حالما نحن مجبرون على استعمال لغة، هي لغة الإنسان الجسماني، وهي نفسها خاضعة للأوضاع المحددة لوجوده كما هو عليه. ويكفي أن لا ننسى أبداً أنّ كل ما لا ينتمي إلى الميدان الجسماني، لا يمكن في الحقيقة بحكم هذا الانتماء نفسه، أن يكون داخل المكان ولا داخل الزمان.

ومن جانب آخر، نحن لا نأبه بنقاش الفلاسفة وطرحهم لمسألة "مقر النفس" التي تبدو مفهومه بمعنى حرفي تماما؛ وما يسمّونه بـ "النفس" يمكن أن يعني الروح، حسب تصورهم لها على أيّ حال، وتبعا للخلط المعتاد في اللغة الغربية الحديثة في هذا الصدد. وبالفعل، فالفلاسفة الذين لا قدم لهم في العرفان لا يتميزون في شيء عن العوام، ونظرياتهم ليست لها قيمة أكثر من مجرد رأي عادي؛ وبالتالي فبالتأكيد ليست "مسائلهم" المزعومة هي التي يمكن أن تدعونا للتفكير في أنّ تصور "تموقع" الروح في الجسم يمثل خطأً تاما؛ والمذاهب التراثية هي نفسها التي تبيّن لنا عدم الاكتفاء بالوقوف هنا، لأنّ هذا الموضوع يستلزم فحصا أعمق.

ومن المعلوم بالفعل، تبعا للتعليم الهندوسي، أنّ "جيفاتما" الذي هو في الحقيقة "آتما" نفسه، لكن باعتباره من حيث علاقته مع الفردية الإنسانية تخصيصا، يستقر في مركز هذه الفردية الذي يُرمز إليه بالقلب؛ وهذا طبعا لا يعني بتاتا أنّه كالمنحصر في العضو الجسمي الحامل لهذا الاسم، بل حتى في العضو اللطيف المناسب له؛ لكن لا يقل صحة أنّ هذا يستلزم، بكيفية ما، استقراره داخل الفردية، بل بتعبير أدق، استقراره في القسم الأشد مركزية لهذه الفردية. و"آتما" لا يمكن حقا أن يظهر ولا أن يتشخص، فضلا عن أن يحل أو يندرج في شيء؛ ورغم هذا، من حيث أنّه "جيفاتما"، فهو يبدو كأنه تشخص في الفردية واندرج؛ وهذا الذي يبدو لا يمكن طبعا إلا أن يكون وهمياً بالنسبة لـ"آتما"، لكنه حاصل بالنسبة لوجهة معينة من النظر، وهي التي يبدو فيها "جيفاتما" كأنّه متميز عن "آتما"، وهي وجهة مجلى الظهور الفردي الإنساني. وبالتالي ففي هذه الوجهة من النظر، يمكن القول أنّ الروح يستقر داخل الفرد؛ بل من وجهة نظر المظهر الجسماني للفرد تخصيصا يمكن أيضا قول أنّه مستقر في الجسم، بشرط أن لا يُرى في هذا "تموقعا" بالمعنى الحرفي؛ وليس هذا بالقول الخاطئ وإنّما هو

التعبير عن توهم، هو توهم بالنسبة لمطلق الحقيقة، لكنه يتطابق مع مرتبة من مراتبها، أي مرتبة أنماط مجلى الظهور الراجعة إليها؛ ولا يصير ذلك القول خاطئا إلا إذا ادّعينا تطبيقه على مفهوم الكائن الكلي، بحيث يمسي المبدأ نفسه لهذا الأخير عُرضة للتأثر أو للتغير بفعل إحدى مراتبه العرضية الحادثة.

وفي هذا الذي ذكرناه، ميّزنا بين الفردية الكلية الكاملة ومظهرها الجسماني، علما بأنّ هذه الفردية تشتمل على كل مظاهرها اللطيفة زيادة على الجسم ؛ وفي هذا الصدد، يمكن أن نضيف هذه الملاحظة، التي رغم كونها ثانوية، هي تساعد بلا شك على فهم ما هو محل نظرنا بالخصوص. فالإنسان العادي، الذي لا "يقظة" لوعيه، إن أمكن القول، إلا في المظهر الجسماني وحده، يبدو له أنّ كل ما يشعر به من مظاهره اللطيفة بغموض يزيد أو ينقص كأنه مندرج في الجسم، لأنّ هذا الاستشعار لا يتناسب فعليا معها إلا من حيث علاقاتها بجسمه، بدلا من طبيعة ما هي عليه في نفسها؛ لكن، في الواقع، لا يمكن لها أن تكون مظروفة هكذا فيه وكأنها منحصرة في حدوده، أولاً لأنّ المبدأ المباشر للمظهر الجسمي يوجد فيها هي بالذات، ثم لأنها – أي المظاهر اللطيفة للكائن – قابلة لامتداد لا مقارنة لتوسّعه الشاسع مع ضيق الجسم، وهذا بحكم طبيعة الإمكانيات المشتملة عليها. ولهذا فهي عندما تتطور تبدو كأنّها "امتدادات" تتوسع في كل اتجاه وراء المظهرالجسماني الذي يظهر عندئذ كأنه أمسى مُغلَّفا تماما في داخلها؛ وبالتالي يوجد في هذا الصدد، بالنسبة لمن حقق كمال فرديته، نوع من "الانقلاب" في وجهة نظر الإنسان العادي، إن أمكن مثل هذا التعبير. وفي هذه الحالة لم يتم بعد تجاوز الحدود الفردية، ولهذا تكلمنا في البداية عن تطبيق ممكن في مستويات مختلفة. وتماثليا، يمكن منذ الآن فهم كيف يتم حصول "انقلاب" في مستوى آخر، عندما ينتقل الكائن إلى التحقق"فوق الفردي". فما دام الكائن لم يدرك "آتما" إلا من حيث علاقاته مع الفردية، أي من كونه "جيفاتما"، فهذا الأخير يبدو كأنّه مندرجا في هذه الفردية، بل لا يمكن له أن يظهر في غير هذا المظهر لأنه لا يستطيع مجاوزة حدود الوضع الفردي؛ لكنه عندما يصل إلى "آتما" مباشرة كما هو عليه في ذاته، فإنّ تلك الفردية، ومعها كل المراتب الأخرى الفردية منها وفوق الفردية، تظهر له بالعكس منطوية في "آتما" كما هي عليه بالفعل في وجهة نظر الحقيقة

المطلقة، إذ ليست هي سوى عين إمكانيات آتما، الذي لا وجود لشيء خارج عنه حقا في أي مظهر كان.

لقد وضحنا قبل قليل الحدود التي يصح فيها، من وجهة نظر نسبية، قول أن الروح مظروف في الفردية الإنسانية، أو حتى في الجسم نفسه؛ وزيادة على هذا، بيّنا السبب الداعي لهذا القول، وهو سبب ملازم في الجملة لوضع الكائن نفسه الذي تكون هذه الوجهة من النظر مشروعة ومقبولة عنده. لكن ليس هذا كل ما في الأمر؛ وينبغي ملاحظة أنّ الروح يُعتبر كأنّه مستقر، ليس في الفردية عموماً فحسب، وإنّما في نقطتها المركزية التي يناسبها القلب على المستوى الجسمي، وهذا يستدعي شروحا أخرى، تسمح بربط وجهتي النظر اللتين تبدوان ظاهرياً متناقضتين برجوعهما على التتالي إلى الحقيقة النسبية العارضة للفرد، وإلى الحقيقة المطلقة لـ آتما. ومن اليسير التنبّه إلى أنّ هذه الاعتبارات ينبغي أن تعتمد أساسياً على تطبيق الاتجاه المعاكس للتماثل؛ وهو تطبيق يبيّن في نفس الوقت، بكيفية تتميز بالوضوح التام، الاحتياطات التي يفرضها تحويل الرمزية المكانية (إلى مفهوم ميتافزيقي)، لأنّ بعكس ما هو حاصل في الإطار الجسماني، أي في المكان بالمعنى الحرفي، يمكن القول أنّ ما هو داخلي في المجال الروحاني هو المحيط المستوعب لما هو خارجي، وأنّ المركز هو المحتوي على كل الأشياء.

ومن أحسن "التوضيحات" لتطبيق الاتجاه المعاكس، ما يعطيه تمثيل مختلف السماوات، المناسبة للمقامات العليا للكائن، بدوائر أو كور متراكزة، مثلما نجدها عند "دانتيه" مثلا ((أو عند الشيخ الأكبر ابن العربي كما في رسوم الباب 371 من كتابه "الفتوحات المكية")). ففي هذا التمثيل، تبدو السماوات في البداية أنّها تزداد توسّعا، أي تنقص انحصارا كلما كانت أعلى، أي كلما كانت أكثر "خروجاً" بمعنى أكثر ابتعادا عن المركز الذي يمثله عندئذ العالم الأرضي؛ وهذه هي نظرة الفردية الإنسانية الممثلة بالأرض تحديداً، وهي صحيحة نسبيا، من حيث أنّ هذه الفردية هي حق في مستواها وهي التي بالضرورة ينبغي الانطلاق منها للصعود إلى المقامات العليا. لكن عندما يتم تجاوز الفردية، يحصل "الانقلاب" الذي تكلمنا عنه (وهو "تقويم" حقيقي للكائن)، وبالتالي تنقلب أيضا جملة التمثيل الرمزي، فتصبح حينئذ أعلى

السماوات كلها هي الأكثر مركزية، لأنّ المركز الكلي يقع فيها؛ وفي المقابل، يمسي العالم الأرضي واقعا في المحيط الأكثر بعدا. ومع هذا، لا بدّ من ملاحظة أنّ في هذا "الانقلاب" الموقعي، ينبغي للدائرة المناسبة لأعلى سماء أن تبقى هي الأكبر وهي المحيطة بالسماوات الأخرى جميعا ((كما أنّ "العرش" في التراث الإسلامي يحيط بالعوالم كلّها))؛ ولا بدّ أن يكون الأمر بهذا الترتيب، لأنّ المركز في الحقيقة المطلقة هو المحتوي على كل شيء. ويستحيل ماديا تمثيل هذا التصور الذي يرى أن ما هو أكبرهو في نفس الوقت الأشد مركزية؛ وهذه الاستحالة لا تعبّر في الجملة إلا على الحدود نفسها التي تقيّد حتما الرمزية الهندسية، من حيث أنّها لغة مستعارة من الأوضاع المكانية، أي من أحد الأوضاع الخاصة بعالمنا الجسماني، وبالتالي فهي مرتبطة حصرا بوجهة النظر الأخرى الخاصة بالفردية الإنسانية.

وفي ما يتعلق بالمركز، نرى هنا بوضوح العلاقة المقلوبة القائمة بين المركز الحقيقي الذي هو مركز الكائن الكلي أو مركز الكون، تبعا لاعتبار الأمور على مستوى "العالم الصغير" أو على مستوى "العالم الكبير"، وبين مركز الفردية أو مركز ميدانها الوجودي الخاص بها؛ فكما شرحناه سابقا في مناسبات أخرى، نرى هنا أنّ الأول والأكبر في مستوى الحقيقية المبدئية يصير بكيفية ما (ومن دون أن يستحيل أو يتغير في ذاته) هو الآخر والأصغر في مستوى الظواهر المجلوة[1]. ولكي نواصل في استعمال الرمزية الهندسية، المقصود في الجملة هو علاقة النقطة الهندسية بما يمكن تسميته تماثليا بالنقطة الميتافيزيقية؛ فهذه الأخيرة هي المركز الأزلي الحقيقي المشتمل في ذاته على جميع الإمكانيات، وبالتالي فهو الأكبر من كل شيء ((ويرمز إليه في الاصطلاح الصوفي بالكنز المخفي))، ولا "موقع" له بتاتا، لعدم وجود شيء يمكن أن يحويه أو يحدّه، بل بالعكس جميع الأشياء هي التي تأخذ مواقعها بالنسبة إليه (ومرة أخرى، ينبغي طبعا أن يُفهم هذا المعنى رمزياً، لأنّ المقصود هنا لا يقتصر على الإمكانيات المكانية وحدها). وأما النقطة الهندسية الواقعة في المكان، فبديهي أنّها أصغر شيء بالمعنى الحرفي للكلمة، لأنّها بلا أبعاد، أي أنّها بالضبط لا تحتل أي امتداد؛ لكن هذا "اللاشيء"

---

[1] تنظر نصوص الكتاب الهندوسي "الأوبانيشاد" التي استشهدنا بها عدة مرات في هذا الموضوع، وكذلك المثل الإنجيلي حول "حبة الخردل".

المكاني يتناسب مباشرة مع "الكل" الميتافيزيقي؛ وهنا نرى، إن أمكن القول، أقصى مظهرين لانعدام التجزء، بالنظر إليه على التتالي في المبدأ وفي مجلى الظهور. وأمّا ما يتعلق بـ "الأول" وبـ "الآخر"، فيكفي في هذا الصدد، تذكر ما شرحناه سابقا حول الانعكاس المباشر لأعلى نقطة في أسفل نقطة؛ وإلى هذه الرمزية المكانية، يمكن أيضا إضافة رمزية زمانية، تتمثل في كون الأول على المستوى المبدئي، أي في "اللازمان"، يبدو الأخير في تطور مجلى الظهور[1].

ومن اليسير تطبيق هذا كله على ما تطرقنا إليه في البداية؛ وبالفعل، فالروح الكلي "آتما" هو حتما المركز الكلي المتضمن لكل الأشياء[2]، لكنه بانعكاسه في مجلى الظهور الإنساني يبدو كأنّه صار "متموقعاً" في مركز الفردية، بل بالتحديد في مركز مظهرها الجسماني، لأنّ هذا المظهر من كونه هو منتهى ذلك المجلى، هو أيضا مظهره "المركزي"؛ أي أنّ مركز مجلى الظهور الإنساني هو بحصر المعنى، بالنسبة للفردية، الانعكاس المباشر الممثل للمركز الكوني الكلي. وهذا الانعكاس، ما هو بالتأكيد إلا صورة ظاهرة، مثلها مثل الظهور الفردي نفسه؛ لكن ما دام الكائن محصوراً في الأوضاع الفردية، فإنّ هذه الصورة الظاهرة، هي الحقيقة بالنسبة له، ولا يمكن أن تكون غيرها، لأنها بالضبط من نفس مستوى وعيه الحاضر. ولا تصبح وجهة النظر الأخرى حقيقية بالنسبة له، وكما هي عليه بصفة مطلقة ((أزلا أبداً)) إلا عندما يتجاوز تلك الحدود؛ وحينئذ يضحى مركزه في الكلي، وفرديته (فضلا عن جسمه) لا تبقى إلا كإحدى الإمكانيات التي يتضمنها هذا المركز؛ وبهذا "الانقلاب" الذي تم هكذا تحقيقه، تعود العلاقات بين جميع الأشياء إلى وضعها السوي المنسجم، كما لم تزل عليه أزلا بالنسبة للكائن المبدئي.

---

(1) في التراث الإسلامي، النبي ﷺ هو في نفس الوقت "أول خلق الله" من حيث حقيقته المبدئية أو النور المحمدي، و"خاتم رسل الله" من حيث ظهوره الأرضي، فهو "الأول والآخر" بالنسبة للخلق، كما أنّ الله ((تعالى)) هو الأول والآخر مطلقا. — وفي التراث المسيحي كذلك، الكلمة الإلهية هي "الألفا والأوميكا" ((أي أول الحروف وآخرها))، وهي "البداية والنهاية" لجميع الأشياء.

(2) في هذا الصدد، نذكر بأنّ في التراث الإسلامي، النور المحمدي الأصلي الأول هو أيضا الروح، بالمعنى الجامع الكلي لهذه الكلمة؛ ومن المعلوم، في جانب آخر، أنّ النور (الكلي) في التراث المسيحي يتطابق مع الكلمة الإلهية ذاتها.

ونضيف بأنّ لهذا "الانقلاب" علاقة وثيقة مع ما تسميه الرمزية القبالية بـ"انتقال الأنوار"، وأيضا مع هذه الكلمة التي ينسبها التراث الإسلامي إلى الأولياء، وهي: "أجسامنا أرواحنا وأرواحنا أجسامنا"، مشيرين بهذا ليس فقط إلى التوحد الكامل لجميع عناصر الكائن في "الوحدة العظمى"، وإنّما أيضا إلى أنّ "الباطن" أصبح حينئذ "ظاهرا" والعكس بالعكس. وكذلك تبعا للتراث الإسلامي : الكائن الذي انتقل إلى الجانب الآخر من البرزخ، هو إن صحّ القول، في هيئة معاكسة للأشخاص العاديين (وهنا مرة أخرى،يوجد تطبيق مضبوط للاتجاه المعاكس في تماثل "الإنسان الكامل" والإنسان الفردي): فهو: [إذا مشى على التراب لا يترك فيه أثرا، وإذا مشى على الصخر خلفت رجلاه طابعا[1]، وعندما يقف في الشمس لا يظهر له ظل، وفي الظلمة يشع منه نور] [2].

---

[1] لهذا المعنى علاقة بديهية مع رمزية آثار الأقدام على الصخور، التي تعود إلى عصور ما "قبل التاريخ"، والتي يتكرر وجودها في جميع التراثيات تقريباً؛ ومن دون أن ندخل الآن في اعتبارات معقدة جدا، يمكن أن نقول، بصفة عامة، أنّ هذه الآثار تمثل "أثر" (أو "طابع") المقامات العليا في عالمنا.

[2] نذكرأيضا بأنّ الروح يتناسب مع النور، والجسم مع الظل أو الليل؛ فالروح إذن هو ذاته الذي يحيط بجميع الأشياء في عين إشعاعه.

الباب الثلاثون

اللّيلـــــتــان

لا نقصد هنا بتاتا ما يسمّيه أتباع الميستيسيزم بـ "ليل الحواس" و "ليل الروح"، إذ فيهما عناصر يصعب "إدراجها" في موضوعنا، رغم بعض التشابهات الجزئية معه؛ وتلك العناصر تبدو وفي كثير من الأحيان ذات طابع "مشوش"، سببه طبعا النقائص والانحصارات الملازمة لكل تحقق مقتصر على أحوال الميستيسيزم، وهي التي شرحناها بما فيه الكفاية في مناسبات أخرى، يُغْفينا من الإلحاح عليها من جديد. ومن ناحية أخرى، ليس في نيتنا أيضا النظر في "الليالي الثلاثة"، وهي الليالي الرمزية الممثلة للموتات الثلاثة والولادات الثلاثة، التي ترجع بالتتالي، بالنسبة للكائن الإنساني، إلى المستويات الثلاثة: الجسمي والنفسي والروحي (ينظر حولها بحث أ.ك. كوماراسوامي، "ملاحظات حول: كاتها أوبانيشاد"، الجزء الأول)؛ وسبب هذه الرمزية الممكن طبعا تطبيقها على الدرجات المتعاقبة للتربية الروحية، هو أن كل تحول من مرتبة إلى أخرى يتم عبر طور من "التعتيم" و"التزميل"؛ ومنه يتتج أنّ "الليل" يمكن اعتباره تبعا لدلالات كثيرة لها ترتيب متصاعد كمراتب الوجود ذاتها؛ لكن حاليا، لا نعتبر منها سوى أقصى الطرفين. وبالفعل، فهدفنا هو بعض التوضيح للكيفية التي تظهر فيها رمزية "الظلمات"، بمفهومها التراثي الأعم، في اتجاهين متعاكسين، أحدهما علوي والآخر سفلي، وكذلك طبيعة العلاقة التماثلية القائمة بينهما، وهي التي تسمح بحل تناقضهما الظاهر.

فالظلمات، في دلالتها العلوية، تمثل البطون أو الغيب، كما بيناه خلال دراساتنا السابقة؛ ولا وجود هنا لأي إشكال؛ ومع هذا، فهذا المعنى العلوي يبدو عموما مجهولاً أو غير مقدّر، إذ من السهل ملاحظة أنه عندما تتعلق المسألة بالظلمات، لا يحصل التفكير عادة إلا في دلالتها السفلية؛ بل قد يُضاف إليها في كثير من الأحيان معنى مرتبطا بـ "الشر" ليس بالأساس ملازم لها بتاتا، ولا يمكن تبريره إلا في حالة بعض المظاهر الثانوية والأكثر تخصيصا. والمعنى السفلي في الحقيقة يمثل بحصر المعنى "العماء الأسفل"، أي حالة اللاتنوع أو

اللاتميز التي هي عند نقطة انطلاق مجلى الظهور إما من حيث جمعيته، وإما بالنسبة إلى مرتبة من مراتبه؛ وهنا نرى مباشرة ظهور تطبيق التماثل في الاتجاه المعاكس، لأنّ هذا اللاتميز، الذي يمكن تسميته بـ "المادي" في المصطلح الغربي، هو كالانعكاس للاتميز المبدئي للبطون الغيبي ((وهو "العماء الأعلى" المشار إليه في الحديث الشريف لما سئل النبي ﷺ : أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فأجاب: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء)). فالذي يقع في أعلى نقطة ينعكس في أسفل نقطة، كقمتي المثلثين المتقابلين في رمز "خاتم سليمان"، وسنعود لاحقا إلى هذا الاعتبار. لكن الذي ينبغي بالأخص فهمه جيدا قبل المضي إلى ما بعده، هو أنّ هذا اللاتميّز، عندما يُطبق على جملة مجلى الظهور الكلي، ليس هو سوى لاتميز "براكريتي" نفسه، من حيث أنّ هذه الأخيرة تتطابق مع الهيولى الأصلية أو المادة الهيولانية الأولى ((أو الهباء في مصطلح العرفان الإسلامي)) كما هي في التعاليم الغربية القديمة المتعلقة بالكونيات. وبعبارة أخرى، إنها حالة الكمون المحض، الذي ليس له، إن صح القول، سوى صورة منعكسة، وبالتالي فهي صورة مقلوبة للوضع المبدئي للإمكانيات الغيبية الباطنة. ولهذا الفرقان أهمية خاصّة، لأنّ الخلط بين الإمكانية والكمون منبع لأخطاء لا تحصى. ومن جانب آخر، عندما يقتصر الأمر على الوضع الأصلي لأحد العوالم أو لإحدى مراتب الوجود، فإنّ اللاتميز الكامن لا يمكن اعتباره إلا بمعنى نسبي أمسى "محددا"، وهذا بمقتضى نوع من التماثل القائم بين سيرورة تطور مجلى الظهور الكلي وسيرورة تطور كل واحد من أجزائه المؤلفة له؛ وهو تماثل يتجلى في القوانين الدورية؛ وهذه الحقيقية قابلة للتطبيق في جميع الدرجات، سواء في حالة كائن معيّن أو في حالة ميدان وجودي يزيد وسعه أو ينقص، وهي تنسجم مع الملاحظات التي ذكرناها آنفا حول تعدد الدلالات المرتبة وفق سلم متصاعد، إذ بحكم تعدّدها لا يمكن أن تكون إلا دلالات نسبية.

ومن هذا الذي ذكرناه، يتبيّن أنّ المعنى السفلي للظلمات هو من نمط كوني، بينما معناها العلوي هو من طراز ميتافيزيقي؛ ويمكن أيضا، منذ الآن، ملاحظة أنّ العلاقة بينهما تسمح ببيان كون مبدأ مجلي الظهور وتطوره يمكن أن يُنظر إليهما في نفس الوقت في اتجاه صاعد وفي اتجاه نازل. وإذا كان الأمر على هذا المنوال، فما ذلك إلا لأنّ مجلى الظهور لا

يصدر من "براكريتي" فحسب، وهي التي ينطلق منها تطوره بكامله متنقلا تدريجيا من القوة إلى الفعل، ويمكن وصفه كسيرورة صاعدة؛ وإنّما يصدر في الحقيقة من القطبين المتكاملين للذات، أي "بوروشا" ((مبدأ الفعل باللغة السنسكريتية)) و "براكريتي" ((مبدأ الانفعال))؛ وتطوره بالنسبة لـ "بوروشا" هو ابتعاد تدريجي عن المبدأ الحق، أي هبوط حقيقي. وهذا الاعتبار يشتمل ضمنيا على حل لكثير من المتناقضات الظاهرية، لاسيما المتعلقة بالأدوار الكونية التي يخضع سيرها، إن أمكن القول، لتداخل الاتجاهات المناسبة لهاتين "الحركتين" المتعاكستين، أو بالأحرى المتكاملتين. والتوسع في الاستتباعات التي يمكن أن تتفرع من هذا الذي ذكرناه، يخرج بنا طبعا عن موضوعنا؛ لكن من هنا، يمكن بسهولة على أي حال، فهم عدم وجود أيّ تناقض بين تطابق الظلمات السفلية مع نقطة انطلاق مجلى الظهور أو حالته في أصله الأول، هذا من جانب، ومن جانب آخر روحانية "الوضع الفطري الأصلي الأول" للبشرية كما ينص عليه التعليم التراثي؛ وهذا لأنّ المسألتين لا ترجعان إلى نفس الوجهة من النظر، وإنّما تعودان على التتالي إلى الوجهتين المتكاملتين المذكورتين ((أي السيرورة الصاعدة والأخرى الهابطة)).

لقد نظرنا إلى المعنى السفلي للظلمات كانعكاس لمعناها العلوي، وهي ما عليه بالفعل في وجهة من النظر. لكن، في نفس الوقت، وفي وجهة أخرى للنظر، ذلك المعنى السفلي هو، إن صح القول، كـ "القفا" بالنسبة للمعنى العلوي، عندما نأخذ هذه الكلمة من حيث أنّ "القفا" و "الوجه" يتعاكسان كوجهين لنفس الشيء؛ وهذا يستدعي مرة أخرى بعض الشروح. فاعتبار الانعكاس ينطبق على وجهة النظر التي ترجع طبعا إلى مجلى الظهور، وإلى كل كائن ينتمي إليه؛ وأمّا بالنسبة للمبدأ الحق، حيث يتلاقى ويتوحد الأصل والغاية لجميع الأشياء ولا يبقى مجال للانعكاس، إذ لا وجود هنا حقا إلا لنفس الأمر الواحد، فإن نقطتي انطلاق وانتهاء مجلى الظهور تنطويان بالضرورة معاً في غيب البطون. وبالنسبة للمبدأ الحق في ذاته، إن سُمح باستعمال مثل هذه الكيفية في التعبير في هذه الحالة، لا يمكن حتى تمييز مظهرين لهذا الأمر الواحد، لأنّ مثل هذا التمييز لا يظهر ولا يكون مقبولا إلا با لنسبة لمجلى الظهور؛ بيد أنّه، إذا اعتبر المبدأ الحق في علاقته مع مجلى الظهور، يمكن عندئذ تمييز الوجهين

المناسبين للخروج من غيب البطون وللرجوع إليه. وحيث أنّ هذا الرجوع إلى غيب البطون هو الغاية النهائية لمجلى الظهور،يمكن القول أنّه عندما يُنظر إلى غيب البطون من هذا الجانب، فهو يبدو كظلمات عليا بحصر المعنى؛ بينما إذا نظر إليه من جانب نقطة انطلاق مجلى الظهور، فهو يبدو بالعكس كظلمات بالمعنى السفلي؛ وتبعا للاتجاه الذي تتم وفقه "الحركة" بين البداية والنهاية، يمكن أيضا القول أنّ الوجه العلوي هو المتوجه نحو المبدإ الحق، بينما الوجه السفلي متوجه نحو مجلى الظهور؛ وحتى إن كانت صورة هذين الوجهين تبدو مستلزمة لنوع من التناظر، فهذا التناظر لا يمكن أن يوجد حقا بين المبدإ الحق ومجلى الظهور، خاصة وأنّ في المبدإ الحق ذاته، لا وجود طبعا أصلا لأي تمييز بين العلوي والسفلي. واعتبار الانعكاس هو اعتبار وهمي بالنسبة له، كما أنّ الانعكاس نفسه وهمي بالنسبة لما هو منعكس؛ وبالتالي فاعتبار الوجهين يتناسب مع درجة أعمق في الحقيقة، رغم كونه هو أيضا وهمي في مستوى آخر، إذ أنه يفنى بدوره عندما يُنظر إلى المبدإ الحق في ذاته لا في علاقته مع مجلى الظهور.

وهذه الوجهة من النظر التي كنا بصددها، يمكن عرضها بكيفية أوضح إذا اعتبرنا ما يناسبها داخل مجلى الظهور نفسه، عند المرور من مرتبة إلى أخرى؛ فهذا المرور هو في ذاته نقطة وحيدة، لكنها بالطبع يمكن أن يُنظر إليها من الواحدة أو من الأخرى من المرتبتين اللتين تقع بينهما كبرزخ مشترك؛ وهنا نجد مرة أخرى اعتبار الوجهين؛ وهذا المرور هو موت بالنسبة لإحدى المرتبتين؛ بينما هو ولادة بالنسبة للأخرى؛ إلا أنّ هذا الموت وهاته الولادة يتطابقان في الحقيقة، وتمييزهما لا يوجد إلا بالنسبة للمرتبتين، حيث أن تلك النقطة البرزخية هي نهاية للمرتبة السابقة وبداية للمرتبة اللاحقة. والتماثل هنا بديهي مع ما يتعلق في الاعتبارات السابقة بمجلى الظهور الكلي نفسه والمبدأ الحق، أو بتدقيق أكثر بالمرور من الواحد منهما إلى الآخر. وهنا أيضا، تجدر إضافة أنّ الاتجاه المعاكس للتماثل يجد تطبيقا له، لأنّ الولادة في مجلى الظهور هي كالموت عن المبدإ الحق، هذا من جانب، والعكس من جانب آخر، أي الموت عن مجلى الظهور هو الولادة أو بالأحرى "تجديد الولادة" عند المبدإ الحق، بحيث تبدو البداية والنهاية متعاكستي الاتجاه تبعا للنظر إليهما بالنسبة للمبدإ الحق أو

بالنسبة لمجلى الظهور. وهذا كله طبعا، بالنسبة للعلاقة بين الواحد والآخر منهما، وأمّا في ثبوت المبدأ الحق ذاته، فيقينا لا وجود لولادة ولا لموت، ولا لبداية ولا لنهاية، وإنما هو ذاته المبتدأ الأول والمنتهى الآخر لجميع الأشياء، من دون وجود أي تمييز بينهما في الحقيقة المطلقة.

وإذا جئنا الآن إلى اعتبار حالة الكائن الإنساني، يمكن أن نتساءل عن ما يناسب "الليلتين" اللتين يتطور بينهما مجموع مجلى الظهور الكلي حسبما ذكرناه. فأمّا ما يتعلق بالظلمات العلوية فلا وجود هُنا مرة أخرى لأيّ إشكال، لأنّه سواء كان المقصود كائنا معينا أو مجموع الكائنات، فتلك الظلمات لا يمكن أن تمثل أبدا سوى الرجوع إلى البطون الغيبي؛ وهذا المعنى، بمقتضى طابعه الميتافيزيقي بحصر المعنى، يبقى ثابتا بلا تغير في جميع التطبيقات الممكنة لهذه الرمزية. وفي المقابل، في ما يتعلق بالظلمات السفلية، من البديهي أنه لا يمكن أخذها هنا إلا بمعنى نسبي، لأنّ منطلق الظهور الإنساني لا يتطابق مع منطلق مجلى الظهور الكلي، وإنّما يحتل فيه أحد المستويات المعّينة؛ فالذي يظهر في مجلى الظهور الكلي كـ"هباء" أو ككمون، لا يمكن أن يكون بالنسبة للظهور الإنساني إلا بصفة نسبية تتميز سبقا بدرجة من الخصوصية وآلتكييف"؛ فلم يعد الأمر يتعلق بالمادة الهيولانية الأولى، وإنّما، إن أردنا، يتعلق بالمادة الهيولانية الثانية التي تلعب دورا مماثلا للأولى على مستوى المرتبة الوجودية المعتبرة. وبديهي أنّ هذه الملاحظات لا تنطبق فقط على حالة كائن معيّن، وإنّما أيضا على عالم معيّن. ومن الخطأ الظن أنّ الكمون الخالص البسيط، يمكن أن يكون مبدأ عالمنا، الذي ليس هو سوى إحدى مراتب الوجود من بين مراتبه الأخرى؛ فـ"الأكشا" رغم حالة اللاتنوع التي تطبعها، ليست مع ذلك مجردة من كل نعت، بل تتميّز بـ"خصوصية" تؤول إلى إنشاء مجلى الظهور الجسماني وحده؛ وبالتالي لا يمكن بتاتا خلطها مع "براكريتي" التي بمقتضى انعدام تميزها المطلق تشتمل في ذاتها على كمون جملة مجلى الظهور.

ومن هنا يحصل أنّ ما يمثّل الظلمات السفلية في الكائن الإنساني، لا يمكن إلا أن تُطبق عليه صورة الانعكاس بالنسبة للظلمات العلوية، لا صورة الوجهين؛ وبالفعل، ما من مستوى وجودي إلا ويمكن أخذه كمستوى للانعكاس، بل ليس له نصيب من الحقيقة التي

هو قابل لها في مرتبته الخاصة إلا لأنّ المبدأ الحق ينعكس فيه بكيفية ما. لكن عندما ننتقل إلى الوجه الآخر من الظلمات السفلية، فلن نجد في مثل هذه الحالة المبدأ الحق أو بطون الغيب، وإنّما نجد فقط وضعا لمرتبة أخرى من مجلى الظهور يمكن تسميته بوضع "قبل إنساني"؛ وإذن نعود هنا إلى ما شرحناه سابقا حول موضوع الانتقال من مرتبة إلى أخرى؛ فمن جانب إنّها الولادة في الوضع الإنساني، وفي الجانب الآخر إنّه الموت عن الوضع الـ "قبل إنساني"؛ أو، بعبارة أخرى، إنّها النقطة التي تبعا للجانب الذي يُنظر إليها منه، تبدو كمنتهى لمرتبة سابقة وكمنطلق لمرتبة لاحقة. والآن إذا كانت الظلمات السفلية معتبرة من حيث هذا المعنى، يمكن أن نتساءل لماذا لا نعتبر ببساطة بكيفية تناظرية الظلمات العلوية كممثلة للموت عن الوضع الإنساني أو منتهى هذا الوضع، الذي لا يتطابق حتما مع رجوع إلى بطون الغيب، وإنّما يمكن أن لا يكون سوى انتقال إلى مرتبة أخرى للظهور. ورمزية الليل في الواقع تنطبق جيدا، كما قلناه، على كل تحول في الوضع مهما كان؛ لكن، زيادة على كون هذه الحالة لا تعني إلا "تفوقا" نسبيا جدا، لأنّ بداية وضع ما ونهايته، ما هما إلا نقطتان واقعتان في مستويين متتاليين مفصولين ببعد لا يتناهى صغرا وفق "محور" الكائن، وليس هذا هو الذي يهمنا في وجهة النظر التي نقف عندها. وبالفعل، فالذي ينبغي اعتباره بالأساس، هو الكائن الإنساني كما هو عليه مركب حاليا في كمال جمعيته، مع جميع إمكانياته التي يحملها في ذاته؛ والحال، أنّ من بين هذه الإمكانيات، توجد إمكانية الوصول المباشر إلى بطون الغيب، الذي يسامته الآن إن أمكن القول، في قسمه الأعلى؛ وهذا القسم الأعلى رغم كونه في نفسه لا ينتمي للوضع البشري بحصر المعنى، إلا أنّه هو الذي يجعله موجودا كإنسان؛ وفي وضع الإنسان العادي، تلك الصلة مع غيب البطون تظهر في حالة النوم العميق. ومن المعلوم أنّ هذا ليس بتاتا "امتيازا" مخصوصا بالوضع الإنساني؛ ولو اعتبرنا كذلك مرتبة أخرى، لوجدنا دائما نفس هذه الإمكانية، أي الرجوع المباشر لغيب البطون من دون المرور على مراتب أخرى للظهور؛ وذلك لأنّ الوجود في مرتبة ما، لا يمكن أن يكون إلا لأنّ "آتما" ((أي الروح الكلي)) مستقر في مركزها ((بلا حلول ولا اتحاد))، وبدونه تتلاشى كعدم بحت. ولهذا، مبدئيا على أي

حال، ما من مرتبة إلا ويمكن أخذها كذلك كنقطة انطلاق أو كقاعدة للتحقق الروحي، لأنّ جميعها في المجال الكلي أو الميتافيزيقي تشتمل في ذاتها على نفس الإمكانيات.

وبالوقوف عند وجهة نظر تركيب الكائن الإنساني، ينبغي بالأحرى أن تظهر الظلمات السفلية في أحد مظاهره، بدلا من"الزمن" الأول لوجوده؛ لكن الاثنين يلتقيان من حيث معنى ما، لأنّ المقصود هو دوما نقطة انطلاق لتطور الفرد، وهو تطور يشتمل على مراحل مختلفة تتناسب مع المظاهر المتنوعة للفرد، ويتشكل منها ترتيب لها وفق سلم متصاعد؛ وبالتالي يمكن أن يُسمّى ذلك كمون نسبي، يُنطلق منه ليحصل التطور الكامل لمجلى الظهور الفردي. وفي هذه الحالة، لا يمكن للظلمات السفلية أن تتمثل إلا في القسم الأشد غلظة في الفردية البشرية، أي في الاتجاه الأكثر هبوطا إن صحّ القول؛ ورغم هذا، فإن الفردية بتمامها تمسي حينئذ كأنّها مزملة مثل البذرة أو الجنين؛ وبعبارة أخرى، لن يكون ثمة شيئا آخر غير المظهر الجسمي نفسه. ولا ينبغي الاستغراب لكون الجسم هو الذي يتناسب حينئذ مع انعكاس غيب البطون في الكائن الإنساني، لأنّ اعتبار الاتجاه المعاكس للتماثل، هنا مرة أخرى، يسمح بالحل المباشر لكل الإشكالات الظاهرة: فأعلى نقطة كما كررناه، تنعكس بالضرورة في أسفل نقطة؛ وهكذا، مثلا، الثبوت المبدئي له في عالمنا صورته المقلوبة في السكون المعدني. وبصفة عامة، يمكن القول أنّ خصائص المجلى الروحاني تجد التعبير عنها، لكن بكيفية سالبة و"مقلوبة" إن صحّ القول، في الجسمانية الأشد غلظة؛ وليس هذا، في الصميم، سوى التطبيق في عالمنا لما شرحناه سابقا حول العلاقة المعكوسة حول حالة الكمون والوضع المبدئي لبطون الغيب. وبمقتضى نفس التماثل، فإن حالة اليقظة التي "يتركّز" فيها وعي الفرد في المظهر الجسمي، هي روحيا حالة نوم، والعكس بالعكس. وهذا الاعتبار للنوم يسمح أيضا بفهم كيف أنّ الجسماني يمكن النظر إليه كـ"ليل" بالنسبة للروحاني، والروحاني كـ"ليل" بالنسبة للجسماني، مع أنّ من الوهم طبعا النظر إليهما تناظريا كقطبين للكائن؛ وذلك لو لم يكن سوى كون الجسم، في الحقيقة، ليس بتاتا مادة هيولانية أولى، وإنّما هو مجرد "بديل" عنها بالنسبة لمرتبة معينة، بينما الروح لا يتغير أبدا عن كونه مبدءا كليا لا ينحصر في أي مستوى نسبي. وبأخذ هذه التحفظات بعين الاعتبار، وبالكلام وفق المظاهر الملازمة لمستوى

معيّن من الوجود، يمكن الحديث عن "نوم الروح" المناسب لليقظة الجسمية؛ ولا "تحيّزية" الأجسام (أي استحالة وجود جسمين معا في حيّز واحد)، مهما بدا هذا غريبا ما هي في نفسها إلا تعبير عن هذا "النوم"؛ وفوق هذا، كل الخواص المميزة للأجسام يمكن كذلك تفسيرها تبعاً لهذه الوجهة التماثلية من النظر.

وأهم ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار بالنسبة للتحقق الروحي، هو أن هذا التحقق يحصل انطلاقا من الوضع البشري، وبالتالي فإنّ الجسم نفسه هو الذي ينبغي أن يوظّف كقاعدة وكنقطة استناد للعروج؛ فالجسم هو "الحامل" السوي للتحقق الروحي، خلافا لبعض الآراء المسبقة الشائعة في الغرب التي يريد أصحابها أن لا يشهدوا في الجسم إلا عائقا، أو يعاملونه كـ"كمية تافهة". ومن البديهي جدا بحيث لا حاجة للإلحاح عليه، أهمية الدور الذي يقوم به المظهر الجسماني في جميع الشعائر، بصفتها وسائل للتحقق أو مساعدة له. ومن جهة أخرى، بالإمكان يقينا أن نستخلص من هذا كله استتباعات أخرى لا يمكن أن نتوسع فيها حاليا؛ ويمكن من هنا بالخصوص تلمّح إمكانية بعض التحويلات و "الاستحالات" المدهشة جدا بالنسبة لمن لم تخطر لهم على بال أبداً لكن يستحيل طبعا فهم أيّ شيء من هذا بتصوّر الأجسام تبعا لتصورات المحدثين القائلين بالمذاهب الآلية والنظريات "الفيزياكيميائية"[1].

(1) في التراث الإسلامي، الليلتان اللتان تكلمنا عنهما يمثلان على التالي بليلة القدر وليلة المعراج، وتتناسبان مع حركة مزدوجة "نازلة" و "صاعدة"؛ والثانية هي معراج ليلي للنبي ((صلى الله عليه وسلم)) أي رجوع للمبدأ الحق عبر معارج "السماوات" التي هي المقامات العليا للكائن. وأما الأولى فهي الليلة التي تم فيها نزول القرآن؛ وهذه "الليلة"، حسب تأويل محي الدين بن عربي، تتطابق مع الجسم ذاته للنبي ((صلى الله عليه وسلم)). والأخصّ ما يلاحظ هنا، هو أنّ "الوحي" لم يتلقاه الذهن، وإنما تلقاه جسم الشخص الذي "أرسل" ليعبّر عن المبدأ الحق. ومثل هذا المعنى لليلة القدر نجده بالضبط في الإنجيل، بالشكل الخاص بالتراث المسيحي، الذي يقول:"Et Verbum caro factum est" (caro وليس meus).

الباب الواحد والثلاثون

التحقق بالعروج وبالرجوع

في التحقق التام الكامل للكائن، يجدر النظر إلى اتحاد مظهرين متناسبين مع مرحلتين يتألف منهما هذا التحقق، وهما: مرحلة "العروج" ومرحلة "الرجوع". وفي الأول، ينطلق الكائن من وضع معيّن في مجلى الظهور، ليترقى إلى أن يتطابق مع مبدئه الغيبي الباطن؛ ولا يمكن أن تثير هذه المرحلة أيّ إشكال، حيث أنّها في كل زمان ومكان، تُنعت بوضوح كسيرورة وهدف جوهري أساسي لكل تربية روحية، ومآلها "الانعتاق من الكون" كما شرحناه في مقالات سابقة، وبالتالي التحرر من الأوضاع المحدّدة لكل وضع وجودي معيّن. وفي المقابل، يبدو أنّ الكلام حول المرحلة الثانية، أي مرحلة "الرجوع" إلى الظهور، أقل بكثير من الكلام حول المرحلة الأولى السابقة؛ وفي العديد من الحالات لا يتم الكلام عنها إلا بكيفية أقل وضوحا، بل أحيانا بنوع من التحفظ أو نوع من التردد؛ والشروح التي نقصد عرضها في ما يلي تسمح بفهم هذا الموقف؛ وهي بسبب ذلك الغموض تتعرض بسهولة إلى إساءات في الفهم، فإمّا أن ينظر نظرة خاطئة إلى هذه الكيفية في اعتبار الأمور التي تزيد ندرتها أو تنقص، وإما أن يحصل الغلط حول الطابع الحقيقي "للرجوع" المذكور.

وفي البداية، يمكن اعتبار ما يمكن تسميته بالمسألة المبدئية، أي السبب نفسه الذي يجعل كل مذهب تراثي - إذا كان المذهب كاملا حقا - لا يمكن في الحقيقة أن ينظر إلى الأمور على غير هذا المنوال. ويمكن فهم هذا السبب بلا صعوبة إذا رجعنا إلى تعليم "الفيدنتا" ((أي الكتاب الهندوسي المقدس)) حول حضرات "آتما" الأربعة، كما هي موصوفة في "ماندوكيا أوبانيشاد" بالأخص"[1]. وبالفعل، فلا وجود لثلاث حضرات فحسب، وهي المتمثلة بالنسبة للكائن الإنساني في حالات اليقظة، والمنام (أي الحلم أو الرؤيا) والنوم العميق؛ وهي تتناسب على التتالي مع الظهور الجسماني، والظهور النفساني، وغيب البطون؛ لكن،

[1] ينظر كتابنا "الإنسان وصيرورته حسب الفيدنتا" الباب 12 والباب 17.

وراءها، أي وراء غيب البطون ذاته، توجد حضرة رابعة يمكن القول عنها أنّها "لا ظاهرة ولا باطنة" لأنها هي مبدأ الظهور والبطون، وبالتالي فهي تشتمل عليهما معا. والحال، أنّ الكائن إذا أدرك حقا الـ "هو" الخاص به في الحضرة الثالثة أي في غيب البطون، لا يعني أنّه أدرك الغاية القصوى؛ وإنّما الحضرة الرابعة هي وحدها التي يتم فيها التحقق الكامل بـ "الوحدة العظمى"، لأنّ "براهما" ((أي الاسم الدال على الذات العلية)) هو في نفس الوقت "وجود وفقد" و"ظهور وبطون" و "صوت وصمت"، ولو لم يكن هكذا ((أي جامعا لكل الأضداد بل هو عينها)) لما كانت له حقا الجمعية العظمى المطلقة ((ويعبّر عن هذا في التصوف الإسلامي بالجمع بين التنزيه والتشبيه، أو الإطلاق والتقييد، لأنّ الله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير))؛ ولو توقف التحقق عند الحضرة الثالثة لاستلزم الاقتصار على المظهر الثاني فقط من هذه الثنائيات ((أي الفناء والصمت والبطون))، وهو الذي لا يمكن للعبارة أن تنعته إلا في شكل السلوب. وهكذا، كما يقول أ.ك. كوماراسومي في بحث حديث العهد[1]: [لا بدّ من النفوذ إلى ما وراء الظهور (وهو الذي يُرمز إليه بالنفوذ "وراء الشمس") للوصول إلى غيب البطون (أي "الظلمة" بمعناها العلوي)، لكن الغاية القصوى لا تزال وراء هذا البطون؛ وغاية الطريق لا تُدرك ما دام "آتما" لم يعرف كظاهر باطن في نفس الآن، فلا بدّ إذن، للوصول إليه، النفوذ مرة أخرى إلى ما "وراء الظلمة"، أو كما تعبّر عنه بعض النصوص "شهود الوجه الآخر للظلمة"؛ ولو لم يكن الأمر هكذا، لأمكن لـ "آتما" أن يتوهّج" نورا "في ذاته، لكنه "لا يشع"، فهو في هذه الحالة يتطابق مع "براهما"، لكن من حيث مظهر واحد ((أي مظهر البطون والإطلاق والتنزيه)) لا من حيث الحقيقة المزدوجة ((أي الجامعة لجميع الأضداد بل هي عينها ومبدؤها)) المنطوية في أحدية ذاته[2].

وهنا، من الضروري توقع اعتراض محتمل، وبالفعل، يمكن التنبيه على عدم وجود أيّ مقارنة بين الظاهر والباطن لأنّ الأول كالعدم إزاء الثاني؛ وزيادة على هذا، في البطون

(1) ملاحظات حول "كاتها أوبانيشاد"، القسم الثالث.

(2) ينظر "بريهاد- آرانياكا أوبانيشاد"، 2، 3.

ذاته يوجد سبقا مبدأ الظهور، فهو بالتالي متضمّن له بكيفية ما؛ وهذا كله بالتأكيد صحيح تماما، لكن مما لا يقلّ صحة أيضا، أنّ الظهور والبطون يبدوان في هذه الكيفية من النظر كطرفين يوجد بينهما تناقض؛ وحتى إن كان هذا التناقض وهميا (كما هو حال كل تناقض في الصميم)، فلا بد على أيّ حال أن يكون له في النهاية حل؛ ولا نعثر على هذا الحال إلا بالنفوذ إلى ما وراء كل واحد من هذين الطرفين. ومن ناحية أخرى، إذا كان من غير الممكن وصف الظهور الحقيقي بالمعنى المطلق لهذا الوصف، فهو على أيّ حال حائز في ذاته على مظهر من الحقيقة، هو نسبي وعارض بلا شك، لكنه رغم هذا يعبّر عن إحدى درجات الحقيقة، إذ ليس هو بالعدم البحت، بل لا يمكن حتى تصوّره هكذا كعدم محض، لأنّه لو كان كذلك لانتفى وجوده ضمن الإمكان الكلي ((أي لما كانت له عين ثابتة في علم الله تعالى القديم)).

وبالتالي لا يمكن في النهاية القول بإهمال الظهور، رغم كونه يبدو هكذا إزاء البطون؛ وربّما يكون هذا أحد الأسباب التي تجعل الظهور في التحقق الروحي، كأنّه غير بارز أحيانا، أو كالمتروك جانبا في الظل. وأخيراً، إذا كان مبدأ الظهور منطو في البطون، فمن كونه جملة من إمكانيات الظهور، لا لكونه ظاهراً بالفعل ((أي لكل مخلوق ظاهر عين ثابتة في علم الله القديم الباطن)). وليكون بهذه الصفة منطويا في البطون، لا بدّ من الصعود، كما ذكرناه، إلى المبدأ المشترك بينهما الذي هو حقا المبدأ الحق الأعلى الذي يصدر منه الكل، والكل عنده مقدر؛ ولا بد أن يكون الأمر هكذا، لكي يتم التحقق التام الجامع "للإنسان الكامل"، كما سنراه لاحقا بكيفية أوضح. ((وإلى هذه المعاني المتعلقة بالرجوع بعد العروج لتحقيق الكمال يشير الشيخ الأكبر في الباب 367 فيقول عن الذين وقفوا في منتهى العروج ولم يرجعوا: "فنقصهم من الحق على قدر ما انحجب عنهم من العالم، فإنّ العالم كله هو عين تجلي الحق لمن عرف الحق" فأين تذهبون إن هو إلا ذكر للعالمين" بما هو الأمر عليه:

فليس الكمال سوى كونه	**فمن فاته ليس بالكامل**
فيا قائلا بالفناء اتئد	**وحوصل من السنبل الحاصل"))**

والآن، ثمة سؤال آخر يطرح نفسه: فتبعاً لما ذكرناه، المقصود هنا هو مراحل مختلفة في مسار نفس الطريق الواحد، أو بتعبير أدق، المقصود هو مرحلة في الطريق ثم غايته النهائية؛ وبديهي أن يكون الأمر هكذا بالفعل، إذ التحقق يتواصل بعد نهاية المرحلة الأولى إلى أن يبلغ منتهاه الكامل. لكن كيف يمكن إذن الكلام عن مرحلة "عارجة" و أخرى "راجعة" كما فعلنا في البداية؟ وإذا كان كل منهما مشروعا، فينبغي طبعا حتى لا يكونا متناقضين أن يرجعا إلى وجهتين من النظر مختلفتين؛ بيد أنه قبل أن نرى كيف يمكن لهما فعلا أن يكونا متوافقتين، نلاحظ على كل حال، أنّ هذا التوافق لا يصح إلا شريطة أن لا يتصور "الرجوع" كنوع من "التقهقر" أو "الرجوع إلى الوراء". وفضلا عن ذلك، فإنّ التقهقر هنا لا يتلاءم مع القاعدة التي تنص على أنّ كل ما يكتسبه السالك خلال تحققه الروحي يصبح ثابتا عنده بكيفية دائمة ونهائية؛ إذن، فلا مجال هنا للمقارنة مع ما يحدث في "أحوال الميستيسيزم" العارضة، كـ "الوجد" (أو "الانخطاف") الذي بعد انقضائه يجد الشخص نفسه في مجرد الوجود البشري الأرضي بكل حدود الفردية التي يخضع لها، ولا يحتفظ من تلك الأحوال في وعيه الحاضر إلا بانعكاس غير مباشرقصوره دوما يزيد أو ينقص[1]. ولا حاجة للإلحاح على أنّ "الرجوع" المقصود هنا لا ينبغي تشبيهه بما يسمّى بـ "الهبوط إلى النيران"؛ فهذا الهبوط، كما هو معروف، يقع قبل بداية الترقي في سيرورة التربية الروحية بحصر المعنى؛ وهو، بتفريغه بعض الإمكانيات السفلية للكائن، يقوم بدور "تنقية" لا مبرّر لوجودها لاحقا كما هو واضح، لاسيّما في المستوى الرفيع الذي يرجع إليه ما نحن الآن بصدده. وحتى لا نترك أي التباس محتمل، نضيف أيضا أنّ هذا "الرجوع" لا يشترك في شيء مطلقا مع ما يمكن تسميته بـ "التحقق المنكوس" الذي لا معنى له إلا إذا أخذ ذلك الاتجاه "الهابط" انطلاقا من الوضع البشري نفسه ((لا من أعلى مقامات العروج))، أي أن توجّهه يكون حينئذ "جهنميا" أو "شيطانيا" بحصر

[1] في هذا السياق تجدر ملاحظة أنّ ما يماثل هذا يمكن أيضا أن يحصل في حالة أخرى غير الحالة الواقعة في الميستيسيزم، وهي حالة تحقق ميتافيزيقي حقيقي، لكنه لم يكمل وبقي كامنا؛ وحياة افلوطين ((204-270م)) من أشهر الأمثلة على هذا. فالواقع حينئذ، باستعمال لغة التصوف الإسلامي هو حال عارض لم يتم تثبيته وتحويله إلى مقام دائم يحصل لصاحبه نهائيا، مهما كانت درجة التحقق المناسبة له.

المعنى، وبالتالي فمرجعه لا يكون إلا إلى ميدان "ضدّية التربية الروحية" ((أي "الولاية الشيطانية")) [1].

وبعد، فقد أضحى ميسورا فهم كون التحقق بكامله يبدو كمسار لطريق "مستقيم" إذا صحّ القول، بالنسبة للكائن الذي يسلكه، حيث لا يُتصور عنده أبدا الرجوع إلى الوراء والدخول في أوضاع إحدى المقامات التي تجاوزها. وأما وجهة النظر التي يظهر فيها نفس هذا التحقق في مظهر مرحلتين "عارجة" و"راجعة"، فما هي في الجملة إلا بالنسبة للكائنات الأخرى التي تنظر إليه وهي في نفسها ماكثة منحصرة في أوضاع العالم الظاهر. لكن يمكن أيضا أن نتساءل كيف يمكن لحركة متواصلة أن تكتسي هكذا، ولو خارجيا، مظهر جملة حركتين متتاليتين في اتجاهين متعاكسين مباشرة. والحال، أنه يوجد تمثيل هندسي يسمح بتصور ذلك بأوضح ما يمكن؛ فإذا اعتبرنا دائرة موضوعة عموديا، فإنّ مسار أحد شطريها سيكون "صاعداً" ومسار الشطر الآخر "هابطاً" من دون أن تنقطع الحركة أبدا؛ وزيادة على هذا، لا يوجد في مجرى هذه الحركة أي "رجوع إلى الوراء"، إذ أنها لا تعود إلى المرور مرة أخرى بجزء المحيط الذي تمّ قطعه. فهنا توجد دورة تامة، لكن إذا تذكرنا أنّه لا يمكن أن توجد دورات مغلقة حقا، كما شرحناه في مناسبات أخرى، فسيتبيّن لنا من هنا أنّ نقطة الوصول لا تتطابق مع نقطة الانطلاق إلا ظاهريا فقط. وكذلك شأن الكائن الذي رجع إلى وضع الظهور الذي انطلق منه (وقولنا ظاهريا، أي أنّ ذلك التطابق الظاهري حاصل بالنسبة للآخرين، ولا يمثّل "حقيقة" هذا الكائن بتاتا). ومن جانب آخر، هذا الاعتبار للدورة ينسجم بالضبط في "العالم الكبير" مع طوري "الشهيق" و "الزفير" لمجلى الظهور الكلي ((أي طوري "السريان الصاعد" و "السريان النازل" لنفس – بفتح الفاء – الرحمان الساري من عماء الغيب الرباني إلى أقصى درجات الظهور؛ أو طوري "عروج" و "ولوج" الأمر الإلهي عبر مراتب الوجود)). وأخيراً، يمكن ملاحظة أن الخط المستقيم هو الحد الأقصى، بالمعنى الرياضي لهذه الكلمة، الذي تؤول إليه دائرة تتوسع من غير تحديد؛ والمسافة المقطوعة خلال التحقق (أو بالأحرى ما تمثله

[1] مسار مثل هذا الطريق "الهابط"، مع ما يستلزمه من تبعات، لا يمكن حتى اعتباره فعليا، بالمقدار الذي يكون فيه ممكنا، إلا في الحالة القصوى التي هي حالة أولياء الشيطان (ينظر كتابنا "رمزية الصليب"، ص 186).

المسافة عند استعمال الرمزية المكانية) هي حقا من وراء كل قياس يمكن تعيينه. وفي الحقيقة لا يوجد أي فارق بين مسار الدائرة المذكورة ومسار محور يمكث على الدوام عموديا في جميع أجزائه المتتالية؛ وهذه المقارنة تكمل التوافق بين التمثيلين المناسبين على التتالي لوجهتي النظر "الداخلية" و "الخارجية" اللتين وقع التمييز بينهما.

ومن خلال هذه الاعتبارات المتنوعة، نظن أنّ بالإمكان الآن، حصول فهم كاف للطبيعة الحقيقية للمرحلة "الراجعة"، أو التي تبدو كأنّها راجعة؛ لكن بالنسبة لسلم المراتب الروحية، بقي أيضا السؤال عن الفرق بين التحقق الذي يقف عند الطور "العارج"، والتحقق الذي يزيد عليه بالطور "الراجع"، وهذا هو الذي سنفحصه تخصيصا في ما يلي:

فالكائن الذي يمكث في غيب البطون يكون قد حصل على التحقق الروحي "بالنسبة له وحده" فقط، بينما "الراجع" بعد كمال عروجه، بالمعنى الذي وضحناه سابقا، فله حينئذ بالنسبة لمجلى الظهور دور، تعبر عنه رمزية "الإشعاع" الشمسي الذي به تستنير كل الأشياء. ففي الحالة الأولى، كما ذكرناه آنفا، "ثمّ" "يضيئ" بلا "إشعاع"؛ وهنا ينبغي إزالة إشكال: ففي هذا الصدد يكثر الحديث عن تحقق "أناني"، وهذا كلام خال حقا من كل معنى، إذ لم يبق عند هذا المتحقق أية "إنية" أي أية فردية، حيث فنيت بالضرورة الحدود المشكلة للفردية فناء نهائيا، وهو فناء يمكن الصفوة من "الاستقرار" في غيب البطون. ومثل ذلك الخطأ في الفهم يستلزم طبعا خلطا مشينا بين الـ"هو" والـ"أنا"؛ ولقد قلنا أنّ هذا الكائن تحقق "بالنسبة له" لا "بالنسبة إلى إنيته"، وليس هذا الفرق مجرد مسألة لغوية، وإنّما هو تمييز جوهري تماما بالنسبة لصميم ما هو مقصود. وبعد تسجيل هذه الملاحظة، بقي بين الحالتين فرق يمكن إدراك بُعده الحقيقي بكيفية أحسن بالرجوع إلى الطريقة التي تنظر إليها مختلف التراثيات للأحوال المناسبة لهما، لأنّ التحقق "الراجع" بصفته أحد أطوار السيرورة التربوية، حتى وإن لم يُشر إليه عموما إلا بكيفية خفاؤها يزيد أو ينقص، يمكن أن نجد له بسهولة أمثلة تفترض وقوعه بجلاء تام ومن دون أي ارتياب.

وفي البداية نأخذ مثالا ربما يكون الأكثر شهرة، ولو لم يكن مفهوما في العادة بأحسن كيفية، وهو الفرق القائم، في الجملة، بين (ما يسمى في السنسكريتية) بـ "براتييكا بوددها" و

"بودهيساتوا"[1]؛ والمهم بالخصوص في هذا الصدد، ملاحظة أنّ الطريق المنتهي بالأولى من هاتين الحالتين يسمى "الطريق الصغرى"، أو إن شئنا "الطريق الأهون" (هينايانا) مما يستلزم عدم خلوه من طابع مقيّد حاصر، بينما الطريقة المؤدية إلى الحالة الأخرى تعتبر حقا "الطريق الكبرى" (ماهايانا) أي التامة الكاملة من جميع الوجوه. وهذا يسمح بالإجابة عن الاعتراض الذي يمكن أن يُثار، حيث بصفة عامة، يُنظر إلى حالة "بوددها" كأنها أسمى من حالة "بودهيساتوا"؛ وفي حالة "براتيكيا – بوددها"، لا يمكن لهذا السمو أن يكون إلا ظاهريا فقط، ومصدره بالأخص طابع "اللاانفعالية" التي لا يتسم بها ظاهريا الـ"بودهيساتوا"؛ ونقول ظاهريا، لأنّه لا بد من التمييز في هذا الشأن بين "حقيقة" الكائن، والدور الذي ينبغي أن يقوم به بالنسبة للعالم الظاهر، أو بعبارة أخرى، بين ما هو عليه في ذاته وما يبدو منه بالنسبة للأشخاص العاديين؛ ونفس هذا التمييز نجده كذلك في حالات تنتمي إلى تراثيات أخرى. وصحيح ظاهريا، أن الـ"بودهيساتوا" يبدو كأنه قد بقي عليه مرحلة أخيرة ينبغي اجتيازها للوصول إلى حالة "بوددها" الكاملة، لكن عندما نقول ظاهريا، فلأن هذا يتناسب بالتحديد مع الكيفية التي تبدو بها الأمور عند النظر إليها من الخارج؛ ولا بُد من أن يكون الأمر هكذا ليتمكن الـ"بودهيساتوا" من القيام بوظيفته من كونها ترشد الآخرين إلى الطريق؛ فهو "الذي ذهب هكذا" (تاتها- كاتا)، وعلى سبيله ينبغي أن يذهب القادرون على الوصول إلى الهدف الأسمى؛ وبالتالي، لا بد أن تكون حياته نفسها التي يُبلغ فيها "رسالته"، "أسوة حسنة" يقتدي بها الآخرون، فتظهر إذا صحّ القول كخلاصة كاملة للطريق. وأما زعم أنّ المقصود حقا هو حالة لا تزال غير كاملة أو درجة من التحقق أقل من الأخرى، فهذا يكافئ انعدام النظر إلى الجانب "العلوي المفارق" للكائن المتحقق بمقام "بودهيساتوا"، وربّما يتوافق مع بعض التأويلات "العقلانية" الشائعة، لكنه يجعل كل الرمزية المتعلقة بحياة "بودهيساتوا" غير مفهومة تماما، وهي التي تضفي عليه، منذ بدايته نفسها، طابع الـ"أفاتارا" بحصر المعنى ((أي الرسول الإلهي))، أي تبين فعلا أنه "تنزل" ((رباني)) (وهو المعنى الحرفي لكلمة "أفاتارا")؛ أي تنزل يتجلى بواسطته

[1] حالة "براتيكابوددها" هي إحدى الحالات التي يطبق عليها الشراح الغربيون بلا حرج نعت "الأنانية" التي كنا بصدد ذكر بطلانها.

مبدأ في العالم الخارجي، أو كائن يمثل هذا المبدأ لتطابقه معه، وهذا طبعا من دون حصول تحول في المبدأ على ما هو عليه بأي كيفية كانت[1].

وفي الملة الإسلامية، يوجد بمقدار واسع جدا مكافئ لما كنا بصدد ذكره، مع اعتبار الفرق في وجهات النظر الخاصة بكل شكل من الأشكال التراثية المتنوعة؛ وهذا المكافئ يتمثل في التمييز الواقع بين حالة الولي وحالة النبي. فيمكن لشخص أن لا يكون وليا إلا "بالنسبة له هو" إن سمح بمثل هذا التعبير، من دون أن يظهر من ولايته أي شيء في الخارج؛ والنبي بالعكس، فنبوته تستلزم القيام بوظيفة تجاه الأشخاص الآخرين؛ والدواعي أكثر إذا كان النبي رسولاً، بحيث تكتسي وظيفته طابعا كليا، بينما مجرد النبي يمكن أن تكون وظيفته منحصرة في مداها وفي هدفها[2]. وهنا يبدو عدم وجود للإشكال الظاهري الذي رأيناه آنفا حول "بودهيساتوا"، حيث أنّ سمو النبي بالنسبة للولي معترف به عموما، بل ينظر إليه كأمر بديهي؛ ورغم هذا فقد قيل أحيانا أنّ مقام الولي، من حيث هو، أعلى من مقام النبي، لأنّ الولاية تستلزم جوهريا مقام "قرب" إلهي، بينما النبوة بحكم وظيفتها، هي بالضرورة متوجهة نحو الخلق؛ لكن، هنا مرة أخرى، توجد نظرة لا ترى سوى أحد وجهي الحقيقة، وهو

(1) يمكن أيضا القول بأنّ هذا الكائن، المحمل بكل الفعاليات الروحية الملازمة لحاله العلوي المفارق، يصبح "الناقل" التي توجه بواسطته تلك الفعاليات نحو العالم؛ وهذا التنزل للفعاليات الروحية هو المشار إليه بوضوح (في اللغة السنسكريتية) باسم "أفالوكيتيشوارا"، وهو كذلك إحدى الدلالات الرئيسية و "المباركة" للمثلث المقلوب. — ونضيف بأن بهذه الدلالة تحديدا يؤخذ المثلث المقلوب كرمز لأعلى درجات الماسونية الإيكوسية؛ فدرجتها رقم ثلاثين تعتبر أعلى درجة، وبالتالي فهي منطقيا تدل على منتهى "الصعود" بحيث لا يمكن للدرجات التي تتلوها إلا أن ترجع بحصر المعنى إلى "الرجوع" الذي بواسطته تعمّ الفعاليات كل التنظيم التربوي ليحصل له "الإحياء"؛ والألوان المناسبة، وهي على التتالي الأسود والأبيض، لها أيضا دلالات واضحة في هذا الصدد.

(2) الرسول يمثل مظهر تجلي الاسم الإلهي "الرحمن" في جميع العوالم ((قال تعالى لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين")، وليس فقط في ميدان معين خاص. ويمكن في جهة أخرى، ملاحظة أن تسمية "بودهيساتوا" كـ "مولى للرحمة" يرجع أيضا إلى دور مماثل، فالـ"رحمة" الشاملة لكل الكائنات ما هي في الصميم إلا عبارة أخرى عن الاسم "الرحمان".

الخارجي فقط، وهي ناجمة من عدم فهم كون النبوة مظهر يُضاف إلى مظهر الولاية من غير أن يزيله أصلا ولا أن يؤثر فيه بتاتا[1].

وبالفعل، فمقام النبوة يستلزم سبقا في ذاته مقام الولاية الذي يضاف إليه أمر آخر؛ وبالتالي يوجد في حالة الولي نوع من "النقص" من وجه ما، وهو "نقص" لا يتعلق بحقيقته الباطنية الخاصة، وإنّما يتعلق بما يمكن تسميته بدرجة التعميم (أو العالمية)، وهو يتناسب مع ما ذكرناه حول الكائن الذي يقف في مرحلة غيب البطون، ولا "يرجع" نحو مجلى الظهور؛ وعموم العالمية يصل إلى الكمال الفعلي التام في الرسول، الذي يتمثل فيه حقا وجمعا "الإنسان الكامل".

ففي هذه الحالات التي أوردناها، نرى بوضوح أنّ الشخص الذي "يرجع" له بالنسبة لمجلى الظهور وظيفة ذات طابع استثنائي إذا صحّ القول، وهي تبيّن بأنه يصبح في وضع لا يقارن أصلا بوضع الأشخاص الآخرين؛ وهذه هي حالات من يمكن تسميتهم بـ"المرسلين لأداء مهمة" بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. ومن حيث معنى ما، يمكن أيضا القول أنّ كل كائن ظاهر له "رسالة"، إذا فهمنا ببساطة أنّه ينبغي عليه أن يحتل موقعه الخاص في العالم، فهو بالتالي عنصر ضروري من الجملة التي هو جزء منها؛ لكن من البديهي أنّ هذا المعنى ليس هو مقصودنا هنا، بل المقصود هو "رسالة" ذات مدى آخر مختلف تماما، صادرة مباشرة من مستوى علوي مفارق ومبدئي ويعبر في العالم الظاهرعن أمر مرتبط مباشرة بذلك المستوى. وحيث أنّ "الرجوع" يفترض حصول "العروج" السابق، فإنّ مثل هذه "الرسالة" تفترض بالضرورة كمال التحقق الباطني؛ والإلحاح على هذا ليس بدون جدوى، لاسيما في عصر كثر فيه الناس الذين يفرطون في تخيل أنّ لهم رسالات استثنائية بكيفية تزيد أو تنقص، وهي بخلوّها من ذلك التحقق الباطني الكامل لا يمكن أن تكون سوى أوهام بحتة.

[1] نحيل هنا إلى ما قد قيل حول مفهوم البرزخ، وهو بلا صعوبة يسمح بفهم كيف ينبغي اعتبار هذين الوجهين للحقيقة؛ فالوجه الداخلي متوجه نحو الحق والوجه الخارجي نحو الخلق؛ والكائن الذي وظيفته ذات طبيعة برزخية ينبغي بالضرورة أن يجمع في ذاته هذين المظهرين، بحيث يكون كـ"الجسر" أو كـ"القناة" التي تفيض من خلالها الفعاليات الإلهية على الخلق.

وبعد كل هذه الاعتبارات التي تم عرضها، ينبغي أيضا الإلحاح على أحد مظاهر "الرجوع"، وهو يفسر، كما يبدو لنا، سبب الصمت أو التحفظات التي تحيط بهذا الموضوع في كثير من الأحيان، فكأنّ فيه أمرا يستنكف من الكلام حوله بصراحة. والمقصود هنا هو ما يمكن تسميته بالمظهر "القرباني". وبديهي قبل كل شيء، أننا لا نستعمل هنا كلمة "قربان" بالمعنى "الأخلاقي" البسيط الشائع عند العامة، والذي لا يمثل سوى أحد أمثلة انحطاط اللغة الحديثة، التي تنتقص كل الأشياء وتشوهها لكي تهبطها إلى مستوى بشري بحت، ولتجعلها مندرجة في الأطر المصطنعة للـ"حياة المعتادة". وبعكس هذا، نحن نأخذ هذه الكلمة بمعناها الحقيقي الأصلي، مع كل ما يتضمنه من بُعد فعلي بل "تقني" بالأساس. وبالفعل، فدور الأشخاص كالذين ذكرنا حالاتهم السابقة لا يمكن أن يشترك في شيء مع "خدمة الغير" (أو الإيثار) و "الإنسانوية" و "الإحسان للبشر" وغيرها من الإسفافات "المثالية" التي يمجّدها الأخلاقيون، وهي طبعا مجردة من كل طابع علوي مفارق أو فوق بشري، كما أنّها تماما في متناول أول قادم من العوام[1].

و "رجوع" هذا الكائن الذي حقق وحدته مع "آتما" إلى مجلى الظهور، أو ما يبدو كأنه رجوع بالنسبة لهذا المجلى، ما هو بالفعل إلا العالمية الكاملة لذلك التوحّد ذاته؛ وبالتالي فهذا الكائن ليس سوى "آتما المتجلي في العوالم"، وهذا يعني أنّ "الرجوع" بالنسبة له، لا يختلف في الحقيقة عن سيرورة مجلى الظهور الكلي ذاتها. والحال، أنّ هذه السيرورة بالتحديد، توصف تراثيا في كثير من الأحيان بأنّها "قربان"؛ وفي الرمزية الفيدية ((نسبة إلى الكتاب الهندوسي المقدس "الفيد")):إنه قربان "ماها - بوروشا"، أي قربان "الإنسان الكامل"؛ وتبعا لما قلناه سابقا، فإنّ الكائن المذكور يتطابق فعليا مع "الإنسان الكامل"؛ وهذا القربان الأصلي القديم "الأول" لا

---

(1) نؤكد على توضيح أنّ ما نقوله هنا يستهدف تخصيصا وجهة النظر الحديثة حول "الأخلاق اللائكية"؛ وحتى عندما لا تقوم إذا صح القول، إلا بـ"انتحال" تعاليم مستعارة من الدين، كما يحصل في كثير من الأحيان رغم مزاعمها، فهي تفرغها من كل دلالة حقيقية؛ بإزاحة كل العناصر التي تسمح بربطها بمستوى علوي، من وراء حرفية الفهم الظاهري البسيط ، وبتحويلها إلى علامات على الحقائق المبدئية. بل أحيانا، مع تظاهرها بالاحتفاظ على ما يمكن تسميته بـ"مادية" هذه التعاليم، فإنّ هذه الأخلاق، بتفسيرها لتلك التعاليم، تذهب حقا إلى حدّ "تنكيسها" في وجهة مضادة للتراث الروحي.

ينبغي أن يُفهم بالمعنى الشعائري المضبوط فحسب، وإنما هو جوهريا بالأساس النموذج ذاته لكل شعيرة قربانية[1].

فـ "المرسل" بالمعنى الذي اعتبرنا به هذه الكلمة آنفا، هو إذن حرفيا "ضحية"؛ وهذا طبعا لا يعني بتاتا، بصفة عامة، أنّ حياته لا بدّ أن تنتهي بموت عنيف، إذ هذه الحياة في جملتها، في الحقيقة، هي سبقا محصّلة القربان[2]. ومباشرة يمكن ملاحظة أنّ هنا يكمن التفسير العميق للترددات و "التخوفات" التي تُعزى للأنبياء، بل حتى للرسل والـ"أفاتارا" عندما يواجهون إذا صح القول بأمر "الرسالة" التي لا بدّ لهم من القيام بأعبائها، كما هو مذكور في جميع القصص التراثية، مهما كان الشكل الخاص الذي تكتسيه حسب الحالات. وتلك الترددات، في الصميم، ما هي إلا التي وقعت لـ "آنيي" ((مظهر النور والنار للتجلي الإلهي)) عند قبول قيادة الـ"مركبة الكونية"[3]؛ وهو ما ذكره السيد كوماراسوامي في البحث الذي سبق الاستشهاد به، وفيه ربط جميع هذه الحالات بحالة "الأفاتارا الأزلي" ((أي ما يكافئ في التصوف الإسلامي مبدأ النور المحمدي الأول الذي منه يستمد كل الرسل والأنبياء والأقطاب))، فكلهم متوحدون فيه من حيث "حقيقتهم" الأخفى بطونا؛ وبالتأكيد، فإنّ إغراء البقاء في "ليل" الغيب يُفهم بلا عناء، لأنّ لا أحد يمكن أن يعترض على كون "الليل أسمى من

(1) في هذا السياق، يمكن أن نقوم بهذه الملاحظة التي لا تخلو من فائدة: وهي أن حياة بعض الأشخاص، باعتبار الظواهر الفردية، تمثل وقائع متناسبة مع وقائع في مستوى كوني، وهي إذا صح القول، في وجهة نظر خارجية، صورة أو تمثيل لهذه الأخيرة؛ لكن، في وجهة النظر الداخلية، تنقلب هذه العلاقة، لأنّ هؤلاء الأشخاص، لكونهم "ماها- بوروشا" ((أي أولياء كُمل))، فإنّ الوقائع الكونية هي التي تتشكل حقا وفق حياتهم، أو بتعبير أدق، تتشكل وفق ما تعبر عنه حياتهم بكيفية مباشرة؛ بينما الوقائع الكونية نفسها لا تعبر عنه إلا كانعكاس غير مباشر. ونضيف بأنّ هنا يكمن ما يؤسس حقيقة الشعائر التي يسنها الأشخاص "المرسلون" ويجعلها مشروعة؛ بينما الشخص الذي ليس هو سوى فرد بشري، لا يمكنه أبدا، بمبادرة منه، إلا اختراع "شعائرزائفة" مجردة من كل فعالية حقيقية.

(2) ينبغي أيضا ملاحظة انّ المقصود هنا لا يمت بأية صلة مع استعمال كلمة "ضحية" وكلمة "تضحية النفس" من طرف بعض أتباع الميستيسيزم؛ وحتى في الحالات التي يعنون بذلك حقيقة معينة لا تختصر في مجرد أوهام "ذاتية" محتملة الوقوع عندهم دائما بسبب "الانفعالية" الملازمة لموقفهم، فهي حقيقة لا يتعدى مداها بتاتا مستوى الإمكانيات الفردية.

(3) "ريك - فيدا" 10، 51.

النهار" بهذا المعنى العلوي[1]. من هنا وبحق يشرح السيد كوماراسوامي السبب الذي جعل "شانكاراشاريا" ((أحد أقطاب الهندوسية الأصيلة المركزة على التحقق بالتوحيد الكامل، توفي حوالي سنة 890م)) يجتهد دائما بوضوح تجنب تسليط الضوء على "الرجوع" حتى عندما يحلل معاني في النصوص التي تستلزمه.ومن غير المنطقي بالفعل، في مثل هذه الحالة، أن يعزى هذا الموقف إلى نقص في المعرفة أو عدم فهم للمذهب؛ وبالتالي لا يمكن تفسيره إلا كنوع من الرهبة أمام منظور "القربان"، أي كإرادة مبيتة في عدم رفع الحجاب المسدل على "الوجه الآخر للظلمة"؛ ونعمم فنقول أنّ هذا هو السبب الرئيسي للتحفظ المعتاد حول هذه المسألة[2]؛ ويمكن أ ن نضيف إليه، كسبب ثانوي، الخطر الذي يمثله التركيز على "الرجوع"، عندما يُساء فهمه، فيستعمله البعض لعدم إدراكهم لحقيقته كذريعة للرغبة في "المكث في هذا العالم"، مع أنّ المقصود مختلف تماما، إذ هو الرجوع إليه بعد أن تم الخروج منه؛ وهذا "الخروج" السابق لا يصبح ممكنا إلا إذا لم يبق في الكائن أي رغبة ولا أي تعلق بفردية تربطه بالخلق. ولا بد من الرعاية الجيدة لهذه النقطة الجوهرية لتجنب سوء الفهم الذي يجر إلى خطأ عدم رؤية أي فرق بين التحقق الكامل ومجرد بداية للتحقق متوقف عند مرحلة لم تتجاوز حتى حدود الفردية.

والآن، لكي نعود إلى مفهوم القربان، ينبغي أن نقول أنّه يشتمل أيضا على مظهر آخر، يعبّر عنه مباشرة اشتقاق كلمة "قربان" (بالفرنسية sacrifice) بالضبط من اللفظة اللاتينية (Sacrum facere) أي "جعله مقدساً". ولا يقل انسجام هذا المعنى هنا مع المفهوم المعتبر عادة، أي الذي تكلمنا عنه بصدد "الضحية" على ما هي عليه؛ وبالفعل، فالقربان هو الذي يضفي على "المرسلين" طابعا "مقدساً" بأتم معنى لهذه الكلمة؛ وهذا الطابع يلازم طبعا الوظيفة التي يمثل

---

[1] في مستوى آخر، يوجد لهذه العبارة تطبيق آخر على "رفض خوارق العادات" ((أو "ترك الكرامات))؛ لكن، بينما يكون هذا الموقف مبررا، بل هو وحده المشروع، بالنسبة للشخص الذي ليس له أية "مهمة" يقوم بها، وبالتالي فلا ينبغي له الظهور في الخارج، فمن البديهي بالعكس أن "المهمة" لا يصبح لها وجود على ما هي عليه إذا لم تبرز في الخارج.

[2] "كمثال" لما ذكرناه، نذكر برواية لا يهمنا كثيرا طابعها التاريخي أو الأسطوري، لأننا لا نعتبر سوى قيمتها الرمزية حصرا: فقد قيل أنّ "دانيته" لم يبتسم قط، وكان الناس يعزون ذلك الحزن الظاهري إلى كونه "رجع من الجحيم"؛ أو لم يكن الأولى رؤية السبب الحقيقي في كونه "رجع من السماء"؟

فيها قربانهم تنصيبهم للقيام بتكاليفها، وليس هذا فحسب، وإنّما أيضا (كما يتضمنه المعنى الأصلي لكلمة "مقدس" "Sacré") هذا هو الذي يجعلهم أشخاصا "استثنائيين" ((أو "بشرا لا كالبشر"))، أي جوهريا مختلفين، في نفس الوقت، عن عموم الكائنات الظاهرة، وعن الذين أدركوا التحقق بالـ "هو" ومكثوا في مجرد غيب البطون؛ وتصرفهم، حتى عندما يكون خارجياً مشابها لتصرف الأشخاص العاديين، ليس له في الحقيقة أي علاقة معه، ما عدا مجرد هذا التشابه الخارجي؛ إنه في "حقيقته" يتعذر فهمه على الملكات الفردية، لأنه صادر مباشرة من ما يتعذر التعبير عنه. وهذا الطابع، مرة أخرى، يبين جيدا، أنّ المقصود، كما ذكرناه آنفا هو حالات استثنائية؛ وفي واقع الوضع الإنساني، ما هؤلاء "المرسلون" بالتأكيد إلا قلة في غاية الندرة بالنسبة للكثرة الكبرى للأشخاص الذين لا يمكن لهم أن يدعوا لأنفسهم مثل هذا الدور. لكن، من جانب آخر، حيث أنّ مراتب وجود الكائن وأحواله، هي في تعددها غير محددة، فما السبب الذي يمكن أن يمنع من قبول الموقف الذي يرى أنّ كل كائن، يستطيع، في مرتبة أو في أخرى، أن يفوز بهذه الدرجة القصوى في سلم المراتب الروحانية؟

((حول معراج الأولياء والعارفين ورجوعهم ينظر في الفتوحات المكية للشيخ الأكبر ابن العربي الباب 167 والباب 367، وينظر له أيضا في رسائله رسالة الأنوار، وكتاب الإسراء، وكتاب الوصية)).